تاريخ المجتمعات الإسلامية

المجلد الأول



أيرا م. لابيدس

ترجمة: فاضل جتكر

دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

تاريخ المجتمعات
الإسلامية

تاريخ المجتمعات الإسلامية

المجلد الأول

الطبعة الثانية

أيرا م. لابيدس

ترجمة

فاضل جتكر

دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

تاريخ المجتمعات الإسلامية

ISBN: 978-9953-27-912-1

Authorized Translation from the English Language Edition:

A History of Islamic Societies

الناشر

DAR AL KITAB AL ARABI | دار الكتاب العربي

Verdun St., Byblos Bank Bldg. | شارع فردان، بناية بنك بيبلوس

P.O. Box 11-5769 | ص. ب. 11-5769

Beirut 1107 2200 Lebanon | بيروت 1107 2200 لبنان

Tel (+961 1) 800811-862905-861178 هاتف
Fax (+961 1) 805478 فاكس
E-mail daralkitab@idm.net.b بريد إلكتروني

www.dar-alkitab-alarabi.com

www.academia.com.lb

المحتويات



المجلد الأول

الدولة العربية ـ الإسلامية (632 – 945)

من الثقافة الإسلامية إلى المجتمع الإسلامي:
إيران والعراق، 945 - نحو 1200

الباب الثاني: الانتشار العالمي للمجتمعات الإسلامية من القرن العاشر إلى القرن التاسع عشر

المجتمعات الإسلامية الشرق أوسطية

الإسلام في آسيا الوسطى والجنوبية

الإسلام في إفريقيا

المجلد الثاني

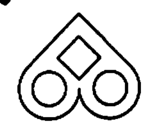
الباب الثالث: التحول الحديث
الشعوب الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين

الحركة القومية والإسلام في الشرق الأوسط

العلمانية والإسلام في آسيا الوسطى والجنوبية

الإسلام في الغرب

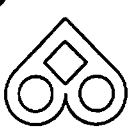
قائمة الصور



المجلد الأول

المجلد الثاني

قائمة الخرائط



المجلد الأول

المجلد الثاني

قائمة الجداول والأشكال



الجداول

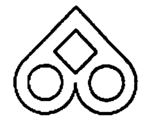
المجلد الأول

المجلد الثاني

الأشكال

المجلد الأول

توطئة الطبعة الأولى وإشاداتها



إن الإسلام هو دين الشعوب التي تسكن المناطق الوسطى من الكوكب الممتدة بين شواطئ الأطلسي الإفريقية والقطاع الجنوبي من المحيط الهادي، وبين سهوب سيبيريا وجُزُر جنوب آسيا النائية: ثمة البربر، والأفارقة الغربيون، والسودانيون، والأفارقة الشرقيون الناطقون باللغة السواحيلية، وعرب الشرق الأوسط، والأتراك، والإيرانيون، والأقوام التركية والفارسية في آسيا الوسطى، والأفغان، والباكستانيون، وملايين عديدة من الهنود والصينيين، وأكثرية الشعبين الماليزي والإندونيسي، وأقليات في الفلبين ـ نحو مليار وربع المليار ممن يدينون بالإسلام. من حيث الخلفية العرقية واللغة والعادات والتنظيم الاجتماعي والسياسي وأشكال الثقافة والتكنولوجيا، يمثل هؤلاء أنواعاً لا يحصرها عد من التجارب الإنسانية. غير أن الإسلام يوحِّدهم. ومع أن الإسلام ليس في الغالب مُجمل حيواتهم، فإنه يبقى مخترقاً تصورهم لذواتهم، وناظماً لوجودهم اليومي، وموفراً عرى المجتمع، وملبياً التوق إلى الخلاص. وعلى كل ما ينطوي عليه من تنوع، يقوم الإسلام بصوغ إحدى الأسر الروحية العظيمة بين أبناء الجنس البشري.

إن هذا الكتاب هو تاريخ كيفية صيرورة هذه الحشود مسلمين وما يعنيه الإسلام بالنسبة إليها. في هذا الكتاب يتم طرح سؤال: ما الإسلام؟ ما قيمه؟ كيف أصبحت هذه الأعداد الكبيرة، شديدة التنوع والتوزع، من الأقوام والأمم شعوباً مسلمة؟ ما الذي يضفيه الإسلام على شخصياتها، وعلى طرائق حياتها، وعلى أساليب تنظيم جماعاتها، وعلى تطلعاتها وهوياتها؟ وما الظروف التاريخية التي أفرزت جملة القيم الإسلامية الدينية والثقافية؛ وما الطرق المتعددة المعتمدة

لفهم الإسلام وممارسته؟ للإجابة على هذه الأسئلة، سوف نرى كيف أن مفاهيم دينية عن طبيعة واقع التجربة الإنسانية ومعناها، متجذرة في الكتب المقدسة والأعمال التفسيرية على حد سواء، وبوصفها أفكاراً ومشاعر كامنة في عقول المسلمين المؤمنين وقلوبهم، قد أضفت شكلاً على جملة الحياة والمؤسسات لدى الشعوب الإسلامية، وكيف تجلت تجارب الشعوب الإسلامية السياسية والاجتماعية، تبادلياً، في قيم الإسلام ورموزه. تاريخنا عن الإسلام هو تاريخ حوار بين رموز دينية من ناحية وواقع يومي من ناحية مقابلة.

سيتم تقديم هذا التاريخ بِبُعْدَين: بُعْد تاريخي وتطوري، في مسعى لرواية قصة تشكل المجتمعات الإسلامية وتغيرها مع الزمن؛ وبُعْد تحليلي ومقارن، يحاول فهم الفروق الموجودة فيما بين تلك المجتمعات. ثمة ثلاث فرضيات منهجية وتاريخية تكمن في أساس هذه المقاربة. أولاها هي أن تاريخ مجتمعات كلية يمكن تقديمها من منطلق أنظمتها المؤسسية. وأي مؤسسة، سواء أكانت إمبراطورية، أم نمط تبادل اقتصادي، أم عائلة، أم ممارسة دينية، إن هي إلا فعالية بشرية منفذة في إطار علاقة منمّطة مع بشر آخرين، علاقة محددة ومشرعنة في العالم الذهني للمشاركين. وأي مؤسسة تنطوي، دفعة واحدة، على فعالية معينة، نمط علاقات اجتماعية محدد، وحزمة تركيبات ذهنية.

تقوم الفرضية الثانية على القول بأن تاريخ المجتمعات الإسلامية من شأنه أن يُروى من منطلق أربعة أنماط أساسية من المؤسسات: النمط العائلي بما فيه جماعات أسرية ضيقة مثل العشائرية والعرقية وغيرها؛ والنمط الاقتصادي، بمعنى تنظيم إنتاج الخيرات المادية وتوزيعها؛ ونمط المفاهيم الثقافية أو الدينية للقيم النهائية والأهداف الإنسانية والتجمعات القائمة على مثل هذه الالتزامات؛ والنمط السياسي المتمثل بتنظيم آليات حل النزاعات، والدفاع، والهيمنة.

أما الفرضية الثالثة فهي أن الأنماط المؤسسية المميزة للمجتمعات الإسلامية عائدة بجذورها إلى بلاد ما بين النهرين (ميسوبوتاميا) القديمة في الألفية الثالثة قبل الميلاد. فحزمة البنى السلالية والقبلية، والدينية، والسياسية التي ابتكرتها جملة دول المدن والإمبراطوريات في بلاد ما بين النهرين أرست

أسس التطور اللاحق لمجتمعات الشرق الاوسط قبل الحقبة الإسلامية وخلالها، وتم إما إعادة إنتاجها أو نشرها من الشرق الأوسط إلى المجتمعات الإسلامية الأخرى. وهكذا فإن مجتمع الشرق الاوسط الإسلامي استند إلى شحن مؤسسات أكثر قدماً بأسلوب وهوية ثقافيَّيْن إسلاميَّيْن. وهذه المؤسسات الإسلامية الشرق أوسطية ما لبثت بدورها أن تفاعلت مع مؤسسات وثقافات عائدة إلى أقاليم عالمية أخرى وصولاً إلى إيجاد عدد من المجتمعات الإسلامية المتباينة. في الحقبة الحديثة نرى أن هذه المجتمعات المتباينة تحولت من جديد جراء التفاعل، هذه المرة، مع أوروبا. وأي من البلدان الإسلامية الحديثة إن هو إلا نتاج تفاعل صيغة إقليمية معينة من صيغ المجتمع الإسلامي مع جملة الأشكال المختلفة من التأثيرات الأوروبية الإمبريالية، والاقتصادية، والثقافية. إن من الممكن إرجاع التنوع فيما بين المجتمعات الإسلامية الحديثة إلى أنماط وصيغ أكثر قدماً.

يتولى الباب الاول مهمة معاينة الحقبة التأسيسية للحضارة الإسلامية بدءاً بالوحي الذي نزل به القرآن وحتى القرن الثالث عشر. يبدأ الباب مع محمد، ويستمر مع الحقبة الإسلامية الكلاسيكية التي تمخضت عن أدب عربي، وتعليم ديني إسلامي، وإنجازات فنية أممية (كوزموبوليتية) - مجمع ثلاثي لثقافات قبلية - عرقية، ودينية، وبلاطية - أرستقراطية خرجت من رحمه سائر الصيغ اللاحقة من الاندفاعة الحضارية الإسلامية. يحاول الباب أن يفسر تطور هذه الحضارة من منطلق علاقة الثقافات الإسلامية بأنماط سابقة لمجتمعات شرق أوسطية، ومن منطلق التأثيرات الثقافية لعمليات تشكيل الإمبراطوريات الجديدة، والتحضر، والتغيير الاجتماعي. ثم يختتم بتاريخ العراق وإيران خلال الفترة الممتدة بين القرنين العاشر والثالث عشر، لتسليط الضوء على تحول الإسلام من مجمع عقائد ومنظومات ثقافية إلى مبادئ عملية لدوران عجلة أي مجتمع شرق أوسطي. وفي هذه الفترة، قامت الشعوب الإسلامية بابتكار مؤسسات دولتية وطائفية جديدة ('فرق' شيعية، ومذاهب فقه سنية، وأخويات صوفية)، وبتحديد علاقة الأنظمة السياسية بالهيئات الدينية. كان هذا هو العصر الذي أصبح فيه الإسلام دين جماهير شعوب الشرق الأوسط.

بدورها ما لبثت الصيغة الإسلامية لمجتمع الشرق الأوسط أن أصبحت أنموذجاً إرشادياً لإيجاد مجتمعات مشابهة في أجزاء أخرى من العالم. والباب الثاني يقوم بتعقب مسيرة انتشار الأنموذج (البارادايم) الإسلامي الشرق أوسطي. فخلال الزمن الممتد بين القرنين السابع والتاسع عشر أصبح الإسلام دين شعوب في كل من الشرق الأوسط العربي، والعمق الآسيوي والصين، والهند، وجنوب ـ شرق آسيا، وإفريقيا، وشبه جزيرة البلقان. ينظر هذا الباب في القوى الكامنة وراء انتشار الإسلام وعملية التفاعل بين جملة القيم الدينية الإسلامية ومجموعة الثقافات والمجتمعات الموجودة. يقوم أيضاً بمعاينة عملية ترسخ أنظمة حكم إسلامية بما فيها الإمبراطوريات المغولية، والعثمانية، والصفوية، والدول الإسلامية في جنوب ـ شرق آسيا، وإفريقيا، وغيرهما، مع طرائقها المتباينة في استيعاب أنظمة سياسية، ومؤسسات دينية إسلامية، وقيم وأشكال مجتمعية غير إسلامية.

مع حلول القرن الثامن عشر كان الأنموذج (البارادايم) الشرق أوسطي قد تكرر، وتكاثر، وتعدل ليصبح أسرة عالمية من المجتمعات. كان كلٌّ من هذه المجتمعات بديلاً قابلاً للتعرف عليه مستنداً إلى بنية أساسية من المؤسسات العائلية ـ الأسرية، والدينية، والدولتية. وكان كلٌّ منها يجسد أيضاً صيغة من الصيغ المختلفة التي اعتمدتها العقيدة، والثقافة، والمؤسسات الاجتماعية الإسلامية في التعامل مع مجمع أوسع من التنظيم الإنساني ـ بما فيه جملة مؤسسات الأنظمة السياسية، ومنظومات الإنتاج والتوزيع الاقتصادية غير الإسلامية، وأنماط الانتماءات القرابية، والعشائرية، والعرقية غير الإسلامية، وصيغ الثقافة ما قبل الإسلامية أو غير الإسلامية. يتم هنا استكشاف مدى انتقال الأنموذج الشرق أوسطي إلى المجتمعات الإسلامية الجديدة. ما كانت علاقة المؤسسات الإسلامية بنظيرتها ما قبل الإسلامية في هذه المناطق؟ ما كانت أوجه الشبه ونقاط التباين فيما بين هذه الأعداد الكبيرة من المجتمعات الإسلامية؟

يشهد تحول المجتمعات الإسلامية من القرن الثامن عشر إلى يومنا على رسوخ الجذور والهوية التاريخيتين للنظام العالمي الإسلامي. وفي الباب الثالث يتم بيان كيفية تعرُّض المجتمعات الإسلامية لعمليات تمزيق عميقة جراء انهيار

الإمبراطوريات الإسلامية، والتدهور الاقتصادي، والصراع الديني الداخلي، وجراء تحقق الهيمنة الأوروبية على الأصعدة الاقتصادية، والسياسية، والثقافية. ما لبثت هذه القوى أن أفضت إلى إيجاد دول قومية، وإلى تحديث الزراعة، وإلى التصنيع، وإلى تغييرات كبرى في البنية الطبقية، وإلى القبول بالإيديولوجيات الحديثة القومية العلمانية وغيرها. وفي أثناء هذه التغييرات شهد الفكر الإسلامي ومعه سائر المؤسسات الجماعية الإسلامية تغييراً جذرياً.

غير أن موروث التغيير التاريخي الحاصل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم يكن تحريكاً أحادي الاتجاه نحو 'التحديث' بل تراثاً من الصراع المتواصل في بلدان إسلامية حول أهداف سياسية، واقتصادية، وثقافية. فالانحطاط السياسي والتدخل الأوروبي ما لبثا أن تمخضا عن نوع من الصراع فيما بين النخب السياسية، والباحثين في شؤون الدين (العلماء) والقيادات الدينية الصوفية من ناحية والحركات النهضوية الإحيائية من الناحية المقابلة على النفوذ السياسي والاجتماعي. ففي حين أن النخب السياسية المعلمنة تميل إلى تفضيل التحديث وفق الصيغ الغربية، مع إعادة تحديد أبعاد الإسلام بما يجعله منسجماً مع الصيغ الحديثة للدولة والاقتصاد، فإن المصلحين الدينيين يتبنون فكرة إعادة نفخ الروح في القيم الأخلاقية وتشكيل جماعات سياسية جديدة على أساس المبادئ الإسلامية. وعن طريق معاينة الصيغ التاريخية للتنظيم السياسي والديني، وتأثير الإمبرياليات الأوروبية، وجملة الصراعات السياسية والإيديولوجية فيما بين النخب المتنافسة في البلدان الإسلامية، سيحاول هذا الكتاب تفسير تطور مجتمعات اليوم.

هل تمخض تأثير الغرب والحضارة التكنولوجية الحديثة عن إفراز نمط جديد من أنماط المجتمع أم أن الجذور والمرتكزات التاريخية السياسية والدينية ما زالت تتولى تنظيم مصائر الأمم الإسلامية الجديدة؟ هل تقوم الأوضاع الحالية بعكس المواصفات الثقافية والسياسية لمجتمعات القرن الثامن عشر الإمبراطورية والطائفية والعشائرية أم أن تحولات القرنين التاسع عشر والعشرين على الأصعدة الاقتصادية والطبقية والقيمية قد دشنت مرحلة تطورية جديدة في تاريخ المجتمعات الإسلامية؟

ينبغي أن يكون واضحاً أن هذا ليس مسعى لتحديد أي إسلام جوهري؛ لعله بالأحرى سعي لاجتراح نوع من المنهج المقارن لتقويم الدور الذي تضطلع به ما في الإسلام من معتقدات، ومؤسسات، وهويات في سياقات تاريخية معينة. والآلية التي اعتمدتُها للقيام بهذا ـ آلية الإطار التفسيري ـ مستندة إلى فرضيات أن المجتمعات الإسلامية قائمة على مؤسسات وأن هذه المؤسسات خاضعة للتنوع الداخلي، ولتنوعات في العلاقات بينها، ولتنوعات تطرأ مع مرور الزمن. إن العدد المحدود للعوامل المؤسسية يفرض قيداً يمكّننا من تصور هذا الموضوع الواسع بطريقة منتظمة بعض الشيء، ولكنه يسمح أيضاً بتصوير مجتمعات منفردة بوصفها كيانات ملموسة ومختلفة. من خلال استكشاف تنوع المؤسسات في سياقات مختلفة، قد نستطيع إدراك السبب الكامن وراء كون المجتمعات الإسلامية متشابهة من حيث الشكل العام ولكنها شديدة التباين مع ذلك على صعيد المواصفات الخاصة.

في هذا السِّفْر سيتم التركيز في المقام الأول على جملة المؤسسات الاجتماعية والدينية والسياسية لدى المجتمعات الإسلامية بدلاً من التكنولوجيات والاقتصادات. وأنا أقوم بإخضاع المؤسسات الاقتصادية لنظيرتها غير الاقتصادية لأن التطورات التاريخية المميزة واللافتة في المجتمعات الإسلامية على امتداد الألفية الأخيرة كانت ثقافية وسياسية؛ ولأن أوجه الاختلاف على صعيدي الثقافة والمؤسسات تميز المجتمعات الإسلامية بعضها عن بعضها الآخر كما عن الحضارات الإنسانية الأخرى. في المجتمعات الإسلامية نرى أن الصيغ الأساسية للإنتاج والتبادل الاقتصاديين كانت معتمدة في حقبة ما قبل الإسلام. فصيغ الإنتاج الزراعي والرعوي، والحرف، والصناعات اليدوية، وأنظمة التبادل السائدة، والقدرات التكنولوجية نجدها جميعاً أقدم من الحقبة الإسلامية ومستمرة بأشكالها الموروثة. لا يعني هذا إنكار حصول تغييرات ذات شأن في النشاط الاقتصادي في المجتمعات الإسلامية وبينها، كما على صعيد الدور النسبي للفعاليات الرعوية، والزراعية والتجارية والتصنيعية، أو من حيث مستويات الفقر والازدهار، أو في مجال توزيع الثروة؛ أو انطواء هذه الاختلافات على مضاعفات ثقافية وسياسية

مهمة، أو أن اعتبارات اقتصادية تشكل جانباً جوهرياً من جوانب سائر القيم الإنسانية والحراك الاجتماعي. إن الأنماط الأساسية للإنتاج والتبادل الاقتصاديين لم تتعرض، إذاً، لأي تغيير أساسي حتى الحقبة الحديثة، وإن التغييرات الاقتصادية والتكنولوجية لم تكن أسباباً رئيسة للتحول الثقافي أو التغييرات الطارئة على البنية الطبقية والتنظيم الاجتماعي. حتى الحقبة الحديثة بقي النشاط الاقتصادي متجذراً في البنى الجماعية والسياسية، ولم تقم الانقسامات الطبقية في المجتمع بتحديد طبيعة المنظمات الدولتية والدينية، بل كانت كامنة فيها. حتى في القرنين التاسع عشر والعشرين، بعد أن مارست الرأسمالية الأوروبية مع تغييرات اقتصادية وتكنولوجية عميقة تأثيرها في المجتمعات الإسلامية، فإن الطبقات ذات الجذور الاقتصادية مثل التجار والبروليتاريين بقيت ضعيفة التطور في البلدان الإسلامية، وظلت النخب، والمؤسسات، والقيم الثقافية الدينية تضطلع بدور مهيمن في تطور هذه المجتمعات. ومع أن المؤسسات الثقافية والاجتماعية - السياسية، والقوى الاقتصادية والتكنولوجية تستطيع منفردة أن تكون عاملاً سببياً مستقلاً في التغيير التاريخي، فإن الأولى كانت في تاريخ المجتمعات الإسلامية بؤرة التفريد التاريخية ذات الشأن. وما إذا كان التغيير التكنولوجي والاقتصادي الحاصل في القرن العشرين قد بات يلقي بظل من الشك على وجود حزمة مجتمعات إسلامية يبقى أمراً افتراضياً.

هذه الافتراضات مستمدة من سلسلة متنوعة من المنابع التاريخية، والاجتماعية العلمية، والفلسفية. غير أن اهتمامي الأول، بوصفي مؤرخاً، ليس منصباً على النظرية بل على تكييف النظرية بما يلبي متطلبات نوع متناغم وذي معنى من التفسير. لعل مشكلة هذا الكتاب المركزية هي كيفية تقديم تاريخ لتنوع هائل - تاريخ مجتمعات شديدة التباين صوتاً وصورة - ولكنه يبقى مع ذلك منطوياً على بعض معنى كونها مترابطة على الصعيدين التاريخي والمؤسسي. بالنسبة إلى القارئ يرمي هذا الكتاب إلى تزويده بنظرة إجمالية شاملة إلى التاريخ الإسلامي. وبوصفي معلماً فإنني أظن أن التدفق اليومي المتواصل دون توقف للأحداث والأخبار تشوشنا بدلاً من أن تنوِّرنا، وأن

'خارطة' كبيرة للموضوع ككل ضرورية لفهم الوقائع الخاصة المحددة. فقط من وجهة نظر إجمالية شاملة نستطيع أن نمتلك موقعاً، وبُعْداً، ومنظوراً يمكّننا من التعرف على العوامل البنيوية الأساسية والتوجهات التاريخية طويلة المدى، ومن تمييزها عن الاعتبارات الطارئة وقصيرة المدى.

من شأن بضع تعليقات على تنظيم هذا الكتاب أن تساعد القراء على الاهتداء إلى طريقهم عبر هذا المجلد العملاق. أولاً، لا بد من تحذير القارئ من أن مقاربة السرد الواقعي لهذا الكتاب يحجب شكوكاً كبرى على أصعدة حكم التاريخ، والمعرفة غير المكتملة، وتضاربات الرأي والتفسير فيما بين الخبراء، والبحث الدائب على التغير الذي لا يكف عن استحضار معارف جديدة ووجهات نظر بكر. لم يتم قول سوى القليل عن مدى جدارة تقديم المعلومات بالثقة أو عن هامش الخطأ في هذا التقديم، غير أن الكتاب مستند إلى أكثر صيغ البحث والتفسير جدارة بالثقة، على الرغم من أن على القارئ أن يبقى متنبهاً إلى أن أجزاء من العمل افتراضية واستكشافية بطبيعتها، وتمثل أفضل أشكال حكم المؤلف حول موضوعات محددة.

يتوزع الكتاب على ثلاثة أبواب، لكل منها مقدمة وخلاصة أو خاتمة تتناولان المفاهيم الناظمة التي يستند إليها الكتاب وتلخصان الأطروحات المهمة الواردة في الفصول السردية. ومن أجل امتلاك نظرة إجمالية إلى مسيرة تطور المجتمعات الإسلامية، فإن هذه الفصول التمهيدية والختامية يمكن أن تُقرأ على نحوٍ منفصل بالارتباط مع تواريخ زمنية أو إقليمية مختارة.

كلٌ من الأبواب الرئيسة الثلاثة يعالج مرحلة محددة في التاريخ الإسلامي - البدايات أو الجذور، والانتشار، والتحول الحديث للمجتمعات الإسلامية. وهذا يعني أن الثقافة، والفنون، والآداب، والقيم الدينية الإسلامية تتم مناقشتها في المقام الأول في الباب الأول، ويُكتفى بمجرد التلميح إليها على نحوٍ موجز في البابين الثاني والثالث. وكذلك فإن كلاً من التواريخ الإقليمية مقسم عادةً إلى قسمين أو ثلاثة. إن تاريخ المجتمعات الإسلامية الشرق أوسطية موزع على جميع الأبواب الثلاثة؛ أما تواريخ المجتمعات الأخرى فتظهر في البابين الثاني

والثالث. إلا أن هناك، على أي حال، عدداً من الاستثناءات. فمع أن الباب الأول يتناول عموماً تشكل المجتمعات الإسلامية الشرق أوسطية خلال الفترة الممتدة بين القرنين السابع والثالث عشر، فإن التواريخ المبكرة لكل من الشرق الأوسط العربي، وشمال إفريقيا، وإسبانيا مجموعة، التماساً لتيسير السرد، مع تواريخها الإقليمية في الباب الثاني؛ ثمة مقاطع من هذه الفصول يمكن الإفادة من قراءتها بالارتباط مع الباب الأول. بالمثل، نجد أن مجمل تاريخ شبه الجزيرة العربية، وليبيا، والقفقاس، والفلبين موجود في الباب الثالث بدلاً من بعثرته على أقسام المجلد. إن تاريخ جميع هذه المجتمعات يُختتم نحو العام 2000.

كذلك يتطلب تحديد الأقاليم الجغرافية بعض التبسيطات العشوائية. فالمناطق العالمية الإسلامية محددة عموماً من منطلقات إقليمية مثل الشرق الأوسط، وشمال إفريقيا، وشبه القارة الهندية، وجنوب - شرق آسيا، وما إلى ذلك. تيسيراً للإشارة، ورغم المفارقة التاريخية الواضحة، يتم التعريف بهذه المناطق أو بأجزاء منها، عموماً، عبر إيراد أسماء دول قومية حالية مثل الهند، أو إندونيسيا، أو نيجيريا. يرمي هذا إلى تيسير المطابقة على قراء غير مطلعين على جغرافية هذه الأقاليم وتجنب الأسلوب الملتبس مثل 'مناطق باتت الآن جزءاً من دوله....'، غير أن من الضروري أن يكون واضحاً أن استخدام هذه التعابير لا ينطوي بالضرورة على أي تشابه للدولة والتنظيم الاجتماعي أو الأسلوب الثقافي بين الأزمان ما قبل الحديثة والأيام المعاصرة. ينبغي أيضاً أن يلاحظ أنني وضعت تاريخ ليبيا في الفصل المكرس لشمال إفريقيا والسودان في إفريقيا الشرقية على الرغم من أن هذين البلدين ينتسبان إلى الشرق الأوسط العربي. أخيراً، ليست جميع الأقاليم الإسلامية مغطاة في هذا الكتاب. ثمة أقليات مسلمة معينة كما في عمق بر جنوب - شرق آسيا وسيلان (سري لانكا) ليست مبحوثة.

جرى تبسيط كتابة أعداد كبيرة من العبارات المأخوذة من اللغات الأصلية الكثيرة للشعوب الإسلامية بالأحرف اللاتينية تيسيراً على القراء الناطقين بالإنجليزية. عموماً حاولت اتباع الاستخدام البحثي المعتمد بالنسبة إلى كل منطقة عالمية، معدلاً باختزال العلامات الصوتية ومكيفاً أحياناً بما يوفر إحساساً

سهلاً باللفظ. ثمة تعابير وأسماء عربية معينة دارجة تم إيرادها كما هي في الأصل باللغة العربية بصيغتها الأدبية رغم التباينات الفعلية في التهجئة واللفظ في طول العالم وعرضه. جميع التواريخ محولة إلى التقويم الميلادي.

إشادات

في الإعداد للكتاب حظيت بمساعدة كبيرة من طلابي، ومساعديّ البحثيين، وزملائي. ساعدني هؤلاء، مستندين إلى مهاراتهم وخلفيتي في منطقة عالمية معينة بالأوجه التالية: عن طريق إعداد قوائم المراجع (البيبليوغرافيات)؛ وقراءة خلاصات الأدبيات ذات العلاقة، ومراجعتها، وإعدادها؛ وبحث أطروحات وموضوعات معينة في مواد ثانوية ومرجعية؛ وخلاصات أو ترجمات لمواد بلغات لا أعرفها، ومناقشة مشكلات تاريخية أو منهجية في ميادينهم أو اختصاصاتهم المحددة. لقد كانت لهم مساهمة بالغة الأهمية في فهمي لدور الإسلام في عدد غير قليل من مناطق العالم ويسّروا كثيراً عملية إنجاز الكتاب.

يطيب لي أن أشكر ديفيد غوديون، ومارغريت مالامود، وآن تابورروف، وسحر فون شلَغل (التاريخ الإسلامي والصوفية)؛ وجيمس رايد (إيران)؛ وكوريني بليك (الشرق الأوسط العربي)؛ وإيلين كومبس ـ شيلنغ (شمال إفريقيا)؛ وساندريا فرايتاغ وديفيد غِلْمارتن (الهند)؛ وماري جود وآلن سامسون (إندونيسيا)؛ ووليم ماكفارّن ولسلي شارب (إفريقيا)؛ وروز غليكمان ومارك ساروريان (العمق الآسيوي الروسي)؛ وجون فوران ومايكل هيوز (التحديث والاقتصاد السياسي). ممتنٌ أنا أيضاً إزاء المساعدة البيبليوغرافية التي وفرتها مليسا مكّولي وسوزان ماتّرن.

فيما يخص انتقاء الرسوم والصور التوضيحية أفدت من نصيحة ومساعدة كل من غويتي آزارباي، وجيره باكاراتش، وشيلا بلير، وجوناثان بلوم، وهيربرت بودمان، وغوردن هولّر، وتوماس لنتز، وكيم ليون، وآمي نيوهول، ولابيل بروسّين. آياتُ شكري الدافئة أقدمها إلى سائر الجهات التي سمحت لي بإعادة نشرها هنا

أفراداً ومؤسسات. أتقدم بالشكر إلى شيري إي سيمانس من قسم الجغرافيا، جامعة كاليفورنيا، بيركلي، على إعداد تصاميم ورسوم الخرائط التي تستند إليها خرائط هذا الكتاب.

أصدقائي وزملائي قرؤوا أقساماً بل ومجمل المخطوطة وزودوني بتصويبات، ومقترحات، وأفكار تأملية لا تقدر بثمن. كل منهم أغنى هذا المجلد، رغم أن أياً منهم ليس مسؤولاً عن الأخطاء الباقية. ومما يغمرني بقدرٍ كبير من السعادة أن أتقدم بالشكر إلى جيره باكاراتش، وتوماس بيسّون، ووليم برينّر، وإدموند بورك الثالث، وإيلين كومبس ـ شيلنغ، وشمويل آيزنشتادت، وساندريا فرايتاغ، وديفيد غلمارتن، وألبرت حوراني، وسعاد جوزف، وبرباره ميتكالف، وتوماس ميتكالف، ومارتا أولكوت، وجيمس رايد، وريتشارد روبرتس، ووليم روف، وآلان سامسون، وديفيد سْكِنّر، وإلكاي سونار، وإلتر طوران، وأبراهام أودوفيتش، ولوسيت فالنسي، وريجينالد زلنيك. إن صداقةَ وكرمَ هؤلاء الناس لم يكونا أقل من الكتابة مباركة لسنوات العمل العديدة.

كان لعدد غير قليل من الزملاء تأثير استثنائي القوة في تطوير فهمي وقد أبدوا كرم تقاسم وجهات نظرهم وأعمالهم غير المنشورة حول مختلف جوانب هذا الكتاب معي. وعلى نحوٍ خاص يسرني أن أشكر برباره ميتكاليف (الهند)، وإيلين كومبس شيلنغ (إفريقيا الشمالية)، وسعاد جوزف (الدراسات النسوية)، ومارتا أولكوت (عمق آسيا الروسي)، وجيمس رايد (إيران وعمق آسيا)، وآلان سامسون (إندونيسيا)، ووارن فَسْفَلْد (على أطروحته حول الطريقة النقشبندية في الهند)، وساندريا فرايتاغ وديفيد غلمارتن (الهند). تحلى موريس روسابي بقدر كبير من الكرم إذ أتاح لي فرصة الإطلاع على نسخة من مقالة غير منشورة بقلم جوف فلتشر عن الطريقة النقشبندية في الصين.

مدين أنا وبالقدر نفسه لعدد كبير ممن ساهموا في إعداد المخطوطة والكتاب المنشور. إن جهاز العاملين في مركز الدراسات المتقدمة في العلوم السلوكية، ستانفورد، كاليفورنيا، تولى إعداد المسودة المبكرة للمخطوطة. قام موريل بَلْ بتحرير عدد غير قليل من الفصول. ساهمت لين غيل في تنظيم نقل

هذه المواد إلى جهاز تحويل الكلمات لدى معهد الدراسات الدولية ببيركلي، حيث عكفت نادين زلينسكي وكرستين بترسون بقدر كبير من المهارة على إعداد المخطوطة كما على تزويدي بدعم ودي غير محدود؛ إنهما من أقرب المتعاونين الذين أدين لهم بهذا الكتاب وأكثرهم حميمية. ومَلاكُ العاملين في مطابع جامعة كامبردج المؤلف من إليزابت وارتون، محررةً؛ وسوزان مور، مساعدةَ تحرير، وجين وليمز، مصممةً كُنَّ استثنائيات السخاء في تقديم العون. أخيراً، ولكن ليس آخراً، أقر دون تردد بأنني مدين لزوجي برندا وَبْسْتَر بصبرها المندهش والمدهش وهي تتابع نمو هذا الكتاب أضخم فأضخم، باقتراحاتها ونقدها، وبإيمانها بالعمل قبل كل شيء وفوقه.

حظيتْ أبحاثُ هذا المشروع بدعم سخي من جانب معهد الدراسات الدولية في جامعة كاليفورنيا ببيركلي. يطيب لي أن أعرب عن آيات شكري للأستاذ الجامعي كارلي روزبيرغ، مدير المعهد، وللسيدة كارن بيروس ضابطة الخدمات الإدارية في المعهد، ولملاك العاملين في المعهد الذين كانوا متحلين بقدرٍ كبير من الكرم والسخاء في دعمهم. كذلك لم يصبح إعداد هذا السِّفْر ممكناً إلا بفضل عام كامل من الإقامة في مركز الدراسات المتقدمة في فرع العلوم السلوكية، ستانفورد، كاليفورنيا، بدعم من الصندوق القومي للدراسات الإنسانية، إضافةً إلى منحة بحثية من مؤسسة هوفر بجامعة ستانفورد. وقد أصبح إنجاز هذا العمل ممكناً بفضل منحة قدمها قسم البحث في الصندوق القومي للدراسات الإنسانية، الذي هو صندوق اتحادي مستقل. إلى جملة هذه المؤسسات أتوجه بالشكر معبراً عن تقديري العميق لتمكيني من امتلاك فرصة التركيز على البحث والكتابة.

المعلومات والأفكار ذات العلاقة بالخرائط المنشورة في هذا الكتاب مستمدة من آر رولفِنك، الأطلس التاريخي للشعوب الإسلامية، كامبردج، ماساتشوستس، 1957؛ وجي ال باكاراتش، دليل دراسات الشرق الأوسط، سياتل، واشنطن، 1984؛ ودبليو سي برايس، أطلس تاريخ الإسلام، لايدن، 1981؛ وإف ربنسون، أطلس العالم الإسلامي، اكسفورد، 1982؛ وجي دي فيج، أطلس تاريخ إفريقيا، نيويورك، 1978.

بإذن الناشرين تم اقتباس أو تكييف فقرات مطولة من كتاباتي السابقة المنشورة من قَبْل مثل:

- 'سن الرشد في الإسلام: النضج الديني في التراث الإسلامي'، مجلة دايدالوس، ربيع 1967، ص: 93 ـ 108.
- 'الإسلام والتجربة التاريخية للشعوب المسلمة' كتاب دراسات إسلامية: التراث ومشكلاته، تحرير مالكولم اتش كير، ماليبو. كاليفورنيا: منشورات أونديناء 1980، ص: 89 – 102.
- 'الاستيطان العربي والتطور الاقتصادي في العراق وإيران في عصر الخلفاء الامويين وأوائل العباسيين' كتاب الشرق الأوسط الإسلامي، 700 ـ 1900: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، تحرير إيه إل أودوفيتش، برنستون: مطبعة دارون، 1981، ص: 177 ـ 208.
- 'الفتوحات العربية وتشكل المجتمع الإسلامي' كتاب دراسات حول المجتمع الإسلامي في قرنه الأول، تحرير جي إتش إيه جوينبول، كاربونديل، ايلينوي، مطابع جامعة ولاية إيلينوي الجنوبية، 1982، ص: 49 – 72.
- 'المعرفة والفضيلة والفعل: التصور الإسلامي الكلاسيكي للأدب وطبيعة التحقيق الديني في الإسلام' كتاب السلوك الأخلاقي والسلطة لدى مسلمي جنوب آسيا، تحرير برباره ميتكالف، بيركلي، منشورات جامعة كاليفورنيا، 1984، ص: 38 ـ 61.
- كتاب 'الحركات الإسلامية المعاصرة من منظور تاريخي'، بوليسي بيبرز، رقم: 18 معهد الدراسات الدولية، جامعة كاليفورنيا، بيركلي، 83.
- 'الرعاية المملوكية للفنون في مصر' "المقرنص"، 11، 1984، نيوهافن، كونتيكت: مطابع جامعة ييل، ص: 173 – 181.

أيرا م. لابيدس

جامعة كاليفورنيا، بيركلي

1985

توطئة الطبعة الثانية وإشاداتها



نُشر هذا الكتاب للمرة الأولى في العام 1988 بالاستناد إلى بحوث تواصلت حتى نحو سنة 1980. في ذلك الوقت كانت الصحوة الإسلامية المعاصرة في مرحلة مبكرة. كانت ثمة ثورة إسلامية في إيران، إلا أن احتمال انتشارها لتشمل بلداناً مسلمة سنّية كان موضوع جدال طويل. فبعد حقبة مديدة من العلمنة في السياسة والقانون، وبدايات عملية تنمية اقتصادية غير ذات علاقة بالإسلام، عادت الصحوة إلى تأكيد أهمية الإسلام في مسيرة بناء المجتمعات المسلمة مرة أخرى. إن بدايات الصحوة الإسلامية أتاحت فرصة رؤية أن المجتمعات الإسلامية في طول العالم وعرضه تتقاسم تراثاً وعناصر مشتركين لهوية مشتركة. وبدليل ترابطها، مهما بدا واهياً في هذه الأيام، مكّننا من البحث عن الأصل التطوري لتلك الهوية المشتركة ومن رؤية سيرورات تشكل المجتمعات الإسلامية بوصفها عملية تاريخية كلية. كنا في الطبعة الأولى، إذاً، قادرين على رؤية جذور الحضارة الإسلامية في الشرق الأوسط القديم وفي تعاليم النبي محمد، وعلى رؤية المراحل المتعاقبة للتطور التاريخي. في المرحلة الأولى تشكلت ثقافة ومجتمع إسلاميان في الشرق الأوسط. في المرحلة الثانية قامت جيوش الفاتحين الغزاة، والمبشرين، والتجار بنقل الثقافة الإسلامية الشرق أوسطية إلى أجزاء أخرى من العالم حيث عادت المؤسسات الإسلامية من جديد إلى التفاعل مع نظيراتها المحلية لتشكيل مجموعات جديدة من مجتمعات مختلفة ولكنها مترابطة. كلٌ من هذه المجتمعات كان نتاج ثقافتين أبويتين، واحدة إسلامية وأخرى محلية. وفي المرحلة الثانية من مراحل التطور تعرض كلٌ من هذه المجتمعات لنوع من أنواع

المجابهة المصيرية مع الإمبريالية الأوروبية، مع قوة أوروبا الاقتصادية وتأثيراتها الثقافية، فاستجاب كلٌ منها بطريقة فريدة وصولاً إلى اجتراح صيغته العائدة إلى منتصف القرن العشرين.

وبعد عشرين سنة أخرى، نحن في مرحلة رابعة. صحيح أن المرحلة الثالثة ليست مستكملة بعد، غير أن أعداداً كبيرة من المجتمعات الإسلامية 'الحفيدة' قد عادت إلى تأكيد تراثها الديني المشترك. تتجلى الصحوة في موجة من الحركات الإصلاحية، ذات النمط السلفي، الداعية إلى العودة إلى تعاليم القرآن والنبي. إنها متجلية في الانتشار الواسع للحركات التبشيرية، والتعليمية، والتأسيسية الجماعية، كما في الحركية السياسية قبل كل شيء. تتدرج السياسة الإسلامية من الصيغة المسالمة القائمة على التعاون إلى الصيغة الاعتراضية الاحتجاجية والعنيفة، إلا أن السمة المميزة للصحوة هي الاندفاعة نحو العمل على خلق دول إسلامية بدلاً من جملة الدول العلمانية الفاشلة والمفلسة في العقود الأخيرة من القرن العشرين.

ما لبث صعود هذه الحركات أن جعل إعداد طبعة ثانية لهذا الكتاب مفيداً. وعلى الرغم من وجود ثروة من الدراسات البحثية حول الفترات المبكرة، فإنني أعتقد أن السرد والتحليل المقدمين في البابين الأول والثاني من الطبعة الأولى يبقيان صحيحين أساساً. لعل الباب الثاني هو الذي يتطلب ترهيناً. إن قصة فوران هذه الحركات وتأثيرها في الجماعات والدول المسلمة يجب عدم الاكتفاء بإيصالها إلى الوقت الحاضر، بل تستدعي منا أن نعكف على إعادة تقويم التاريخ القريب. لذا فإن كل فصل في الباب الثالث عن التواريخ القومية والإقليمية جرى ترهينه، كما تمت إعادة توحيد القصة للنظر إلى مسيرة التطور الكاملة منذ منتصف القرن (العشرين) إلى يومنا (عام 2002). في الختام حاولت إعادة رَوْز توازن القوة بين موروث القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين العلماني والصحوة المعاصرة.

ومع أن الصحوة الإسلامية تأسر جزءاً كبيراً من اهتمامنا، فإنها ليست القوة الوحيدة الفاعلة في المجتمعات المسلمة اليوم. وفي الطبعة المنقحة أقوم

بمعاينة الاهمية المستمرة لعملية العلمنة، وتشكُّل الهجائن الحديثة ـ الإسلامية، ونضج هويات قومية ـ إسلامية جديدة أكثر تعقيداً، وانبثاق هوية إسلامية كوكبية محددة. ومع هذا العدد الكبير من القوى على المسرح، من غير المحتمل أن تكون الصحوة الإسلامية هي المرحلة الأخيرة لتطور المجتمعات المسلمة.

في أثناء مراجعة الكتاب قمت أيضاً بسد بعض الثغرات المهمة القليلة. ثمة قسمان جديدان عن أفغانستان والفلبين، وفصول مطولة عن الإسلام في القفقاس وآسيا الوسطى. هناك فصل جديد عن جاليات مسلمة في أوروبا وأمريكا. والقسم الختامي المكرس للمرأة والجنس جرى توسيعه وترهينه، كما أن هناك نقاشاً جديداً لظاهرة انبثاق الهويات والحركات الإسلامية الكوكبية بما فيها الحوادث الإرهابية الجديدة. هذا وقد جرى توسيع نطاق ثبت المراجع (البيبليوغرافيا) لإيراد عناوين أعمال عالجت أحداث العقدين الأخيرين (ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين). وعلى الرغم من بقاء عدد قليل من الجماعات المسلمة التي لم يأت النص على ذكرها، فإن التاريخ يبقى مرهّناً وشاملاً في تغطيته.

لدى انشغالي بإعداد الطبعة الجديدة كنت مرة أخرى محظوظاً بنعمة مساعدة عدد كبير من الأصدقاء والزملاء. إني مدينٌ لمحرري الكامبردجي ماريغولد آكلاند بإلهامي بطبعة جديدة، وبالتصميم على تنبيهي إلى واجبي، وبعدد من المداخلات المفيدة في أثناء عملية المراجعة. تولى مراد داغلي تعقب سلسلة البيانات، والخرائط، والصور، والبيبليوغرافيا. ساهم سكوت شتراوس في البحوث المتعلقة بإفريقيا. قامت نانسي رينولدز بإعداد مسودة أولى للأقسام الجديدة من الفصل المراجع حول الإسلام في آسيا الجنوبية. زودتني ريناتا هولوب ولورنس ميتشالاك برؤى حصيفة وساهما في تصحيح نص الفصل عن مسلمي أوروبا وأمريكا. قام ديفيد يعقوبيان بقراءة مجمل الباب الثالث المراجع من أوله إلى آخره وأعطاني عدداً كبيراً من الاقتراحات التحسينية. وبقدر ملحوظ من الحصافة تولى سابا محمود مراجعة الباب الختامي. أما الفصل الخاص بالمرأة والجنس فقد تمت مراجعته وتأليفه بالتعاون والاشتراك مع ليزا بولارد. لقد وفرت ليزا قدراً جيداً من النصح، والرؤى، والتصويبات، ومواد نصّية جديدة. تحلت نادين

عماش (عماشه) بقدر لافت من المهارة في إعداد المخطوطة. قامت ماري ستاركي بعمل بالغ الذكاء والذوق في تحريرها، وكان بينت كارينا براون شديد الحرص لدى قيامه بضبط جزء من التجارب. مدين أنا كثيراً لكل من هؤلاء بعملهم، وبزمالتهم، وبدعمهم. أما لزوجي برندا وَبْسْتَر فأنا مدين بالسعادة وهدوء البال اللذين مكّناني من خوض هذه المغامرة.

الخارطتان: 36 و37 مستندتان إلى خرائط نشرتها اللوموند دبلوماتيك، تشرين الثاني/نوفمبر 2001. يسرني أيضاً أن أتقدم بالشكر إلى ناشري كتاباتي السابقة لسماحهم بطبع مقتطفات وإيجازات مأخوذة من المقالات التالية:

- 'مسح حصيف للعالم الإسلامي' مجلة أوربيس، 40، 1996، ص: 391 ـ 404.
- 'ثوابت الشرق الأوسط المقضة للمضاجع' مجلة أوربيس، 42، 1998، ص: 619 – 630.
- 'بين النزعتين العامة والخاصة: الأسس التاريخية للهويات الإسلامية الاجتماعية، والقومية، والكوكبية' مجلة شبكات كوكبية، 1، 2001، ص: 19 ـ 36.

أيرا م. لابيدس
جامعة كاليفورنيا، بيركلي
2002

من المؤلف إلى قرّاء العربية



ما إن علمتُ بأن هذا الكتاب موشك على الصدور مترجماً إلى اللغة العربية حتى غمرني فيض من الاعتزاز.

حياتي البحثية ـ الأكاديمية بدأتْ بالتاريخ العربي والإسلامي المبكر. رسالتي للدكتوراه وأول كتبي بعنوان: "المدن الإسلامية في أواخر العصور الوسطى"، كانت دراسةً لمجتمع المدن والقصبات المصرية والسورية وسياستها في الحقبة المملوكية (1250 – 1517). وبعد ذلك انتقلت إلى الاشتغال بمناحٍ أخرى للتاريخ العربي ـ الإسلامي على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي. ولأنني بدأت بدراسة البنية والسياسة الاجتماعيتين، فقد أدركت أن من واجبي، إذا ما أردت أن أفهم المدن الإسلامية فهماً صحيحاً، أن أعرف المزيد عن كل من العقيدة الدينية والممارسات الثقافية. فعكفت على دراسة جملة الحركات الاجتماعية ـ الدينية الإسلامية في الحقبة العباسية إضافة إلى ظاهرة التصوف. وعند هذه المحطة تبين أن عملي وصل إلى منعطف لم يكن متوقعاً.

في العام 1979، بادر محررو دار النشر التابعة لجامعة كامبردج آنذاك إلى تكليفي بكتابة تاريخ إسلامي مؤلف من مجلد واحد تتمة لتاريخ الإسلام المتعدد المؤلفين الصادر عن كامبردج. كنتُ عائداً للتو من رحلة نيبالية شاقة بالغة الإثارة ـ ممتلئاً حيوية، تواقاً للعودة إلى العمل ـ غير أن ما طَلَبَتْهُ الجامعة آنفة الذكر كان، باعتقادي، هدفاً مستحيل التحقيق بالنسبة إلى شخص واحد وفي مجلد واحد.

فوضعت كتاب التكليف جانباً مرجئاً الرد عليه إلى يوم آخر. صباح اليوم التالي استيقظت من زحمة المشاعر الملتبسة ملتقطاً فكرة واضحة عن الصيغة التي كان من شأن الكتاب أن يأخذها. رأيت الأبواب الثلاثة منصبَّة بالتتابع على تناول: حقبة تشكّل الإسلام في الشرق الأوسط أولاً، وقرون انتشار الإسلام في طول كوكب الأرض وعرضه ثانياً، والتاريخ الحديث لحشد المجتمعات الإسلامية في تصديها للاستعمار ثالثاً. تصورتُ أن من شأن كل باب أن يكون مسبوقاً بمقدمة ومذيَّلاً بخاتمة تتوليان مهمة تحديد الموضوعات المبدئية، مع فصول منفردة عن جملة البلدان والمناطق أو الأقاليم الرئيسية. كتبت الرد موافقاً على قبول التكليف.

سنوات التعلم والكتابة كانت بالغة الروعة. بقي عقلي مشغولاً كل الوقت بتعلم أشياء جديدة، وبابتكار أسلوب تقديمها، وبإنجاز تنظيم الكتاب ومَفْصَلة زحمة أطروحاته الطاغية. اطلعتُ على أحوال عشرات الكتل السكانية الإسلامية التي لم يكن قد سبق لي أن علمتُ عنها شيئاً. أصبحتُ مؤهلاً لعقد المقارنات فيما بينها، وللإحاطة بجملة السيرورات التي أفضَتْ إلى بروز منظومة عالمية إسلامية ــ أسرة مجتمعات متمايزة ولكنها مترابطة ــ إلى الوجود. تمثلت الموضوعات المركزية بالدين والمجتمع، وبالدين والسياسة، وبجملة القوى التي تضفي أشكالاً على سلسلة المجتمعات التقليدية ونظيرتها المعاصرة. كنتُ سعيداً إذ تابعت إنجاز هذه المهمة بمساعدة باقة من الطلاب، والأصدقاء، والزملاء. تمثَّلت المكافأة بالعمل نفسه، وبواقع كون الكتاب قد نُشر بثوب أنيق بعد تسع سنوات (في العام 1988). وبقدر يكاد يكون موازياً من التركيز والاهتمام قمتُ بإعداد طبعة ثانية منقَّحة وحديثة، ما لبثْ أن نُشرت في العام 2002، وهي الطبعة التي تشكل أساسَ هذه الترجمة.

لهذا الكتاب هدفان اثنان. يرمي، أولاً، إلى سرد قصة كل كتلة سكانية، أو بلد، أو منطقة محددة من كتل، أو بلدان، أو مناطق العالم الإسلامي. ويستهدف، ثانياً، ابتكار رؤية موحدة للإسلام بوصفه ثقافة شاملة للعالم، والاهتداء إلى جملة الأطروحات التي تضفي تجانساً على مفهوم المجتمعات الإسلامية. ففي جميع المراحل، ينبغي فهم الإسلام في سياق ثقافات سابقة وأخرى معاصرة. وسلسلة

الثقافات الإسلامية إنْ هي إلا من صوغ ارتباطاتها بالعالم القديم الذي كان قبل الإسلام؛ وبالمجتمعات الإسلامية المعاصرة الأخرى؛ وبالثقافات غير الإسلامية؛ وبجملة الشروط والأوضاع الاقتصادية، والتكنولوجية، والسياسية التي لا علاقة لها بأي من الدين والثقافة.

أودّ في هذه المقدمة أن أنظر إلى التاريخ العربي في سياق التاريخين الإسلامي والعالمي.

بدايات الإسلام العربي

يتناول الباب الأول من هذا الكتاب بدايات الإسلام العربي وتطوره المبكر، محاولاً تسليط الأضواء على أنه كان جزءاً من سلسلة الحضارات التي سبقتْه وتكملة لها. كانت العناصر البدوية تجعل جزيرة العرب قبل الإسلام مختلفة عن العديد من أقاليم الشرق الأوسط المستوطَنة؛ إلا أن هذه الجزيرة كانت، سلفاً، وثيقة الارتباط بإقليم الشرق الأوسط الأوسع على أصعدة السياسة، والتجارة، والتطور المادي، والثقافات الدينية. فثقافة جزيرة العرب الدينية والأدبية قبل الإسلام لم تنبع من التقاليد البدوية وحدها، بل جاءت منمذجة وفق النظام العام للثقافة الموجودة في سائر مدن الشرق الأوسط منذ القرن الثالث.

بعد الفتوحات والمغازي العربية ـ الإسلامية، تواصلت التفاعلات الثقافية وتكثَّفَتْ. قام المسلمون العرب بصوغ ثقافات المنطقة اللغوية والدينية، في حين تعرضت الحضارة الإسلامية الناشئة نفسها للتشكيل بفعل حضارات شرق أوسطية وبحر أبيض متوسطية سابقة. فالحضارة الإسلامية تطورت من نسيج ثقافي كان شاملاً لثقافة قَبَلية عربية؛ ولجملة مفاهيم وممارسات ومؤسسات طائفية يهودية؛ ولإلهيات وأُخرويات مسيحية؛ ولحشد فنون وآداب وأنظمة حقوقية ومؤسسات سياسية رومانية وساسانية. انتقلت الثقافات السابقة عبر نصوص وترجمات محددة، من خلال تلاوات شفوية، وعن طريق احتكاكات اجتماعية عادية وعلاقات العمل بين شعوب وأقوام مختلفي المشارب.

إن الانخراط العربي ـ الإسلامي في التراث القديم بدأ في أواخر القرن السابع وتواصل حتى القرن الحادي عشر تقريباً. وأنا أطلق على هذه المرحلة اسم النهضة العربية ـ الإسلامية، وفترة إذابة ثقافات شرق أوسطية قديمة متأخرة وتكييفها وصولاً إلى تحويلها الخلاق في بوتقة هوية عربية ـ إسلامية. ثمة جوانب كثيرة من التراث القديم الكلاسيكي، الروماني اللاحق، والفارسي تم تأبيدها في صيغة عربية ـ إسلامية.

هاكم بعض الأمثلة: أنماط الإنتاج في الزراعة، والتجارة، والخدمات، والنظام الضريبي بقيت على حالها ـ بل تمت المصادقة عليها بالفعل في التشريع الإسلامي الخاص بالتجارة والمُلْكية. عمدت الخلافة إلى تأبيد الحكم الإمبراطوري كما كان مفهوماً ومعلناً من جانب أباطرة البيزنطيين الروم وأكاسرة الساسانيين الفرس، كما شَرْعَنَتْ حُكْمها عبر هندسة العمارة، والفنون، ورعاية فيض من النشاطات والفعاليات الأدبية والدينية. أما الحياة العائلية ووضعية النساء في المجتمع فجاءت مطبوعة بمفاهيم وممارسات مستمدة من المجتمعات القديمة اللاحقة.

ومع أن الإسلام كان ديناً موحى به حديثاً، فإن المسلمين ظلوا يشاطرون أسلافهم فيضاً من التقاليد. حرص القرآن على تقديم الإسلام بوصفه تصويباً لأديان سابقة مشوَّهة والطبعة الصحيحة لهذه الأديان. كان الجميع من يهود، ومسيحيين، وزرادشتيين، ومسلمين يؤمنون بالله، وبالملائكة، وبالأنبياء، كما بالحساب أو يوم الدينونة، وبأن الغاية الكامنة في وجود الإنسان هي تنفيذ أوامر الله والإيمان بأنه حق. سائر شعوب الشرق الأوسط وأقوامه كانت مؤمنة بانطواء الدين على الألفة وبأن لكل طائفة دينية نبيَّها المؤسس. وكل دين دَرَج على توفير جملة ضوابط للسلوك الطقسي والاجتماعي والولاءات الجماعية.

بالمثل، دأبت الإنجازات الثقافية المميزة للحقبة العربية ـ الإسلامية الأولى على ربط الحضارة الإسلامية بسالفاتها. الفلسفة تمت ترجمتها من اللغتين اليونانية والسريانية. واللاهوت (علم الكلام) الإسلامي قام على استيعاب قوانين الجدل (الديالكتيك) والمفاهيم الملازمة للاهوت المسيحي. والفقه الإسلامي لم

يكن إلا استئنافاً وتطويراً للقانون الروماني إضافة إلى الإذابة التدريجية للشرائع والنواميس العبرانية في بوتقة تعاليم القرآن والحديث وصولاً إلى اجتراح ما نراه الآن قانوناً إسلامياً. قام التصوف على استلهام القرآن جنباً إلى جنب مع الأفلاطونية المحدثة والنزعة الباطنية ـ الصوفية الهندوسية. صارت القصيدة العربية أساس الشعر العربي الكلاسيكي. الآداب الفارسية تُرجمت إلى اللغة العربية وما لبث التراثان أن أصبحا أساس تربية النشء وتهذيبه. وفي مجالات هندسة العمارة تمخض تصميم الجوامع وتزيينها عن نوع من أنواع الحضور العربي ـ الإسلامي المميز ـ وإن بقي مستنداً بوضوح إلى مفردات بصرية إقليمية أقدم.

في جميع هذه الجوانب والوجوه، برزت حضارة جديدة إلى حيِّز الوجود، اتسمت بالإبداع والابتكار والتميز ـ بيد أنها بقيت، مع ذلك، استمراراً لجملة البُنى المؤسسية والصيغ الثقافية العائدة إلى حضارات الشرق الأوسط والبحر الأبيض المتوسط السابقة. غير أن عمليات تمثُّل ثقافات تاريخية، وتعريبها، وأسْلَمتها أفضت إلى تدعيم وترسيخ حضارة جديدة ما لبثت منابعها القديمة أن تعرضت للنسيان والإخفاء، حتى إن إماطة اللثام عن جذورها وتواريخها لا يمكن أن تتم إلا من خلال التدقيق والتمحيص البحثيين (الأكاديميين). ومع حلول القرن الحادي عشر، كانت الحضارات الإسلامية قد أنجزت عملية تثبيت هوياتها المميزة.

العروبة والانتشار العالمي للإسلام:
بين القرنين العاشر والثامن عشر

يقوم الباب الثاني من هذا الكتاب بوصف سيرورة تولي الإسلام العربي الشرق أوسطي مهمة الاضطلاع بدور الأنموذج في عملية إعادة خلق الإسلام في لغات العالم وثقافاته وأقاليمه الأخرى. في جميع الأمكنة تشكَّل الإسلام بوصفه هجين ثقافات محلية وإسلام عربي شرق أوسطي. بين القرنين السابع والعاشر، دأب الفاتحون العرب على إيصال الإسلام واللغة والثقافة العربيتين غرباً إلى شمال

إفريقيا وإسبانيا وشرقاً إلى إيران وما وراء النهر. البرابرة والقوطيون في الغرب، والفرس والاتراك والصُّغْد في الشرق، باتوا جزءاً من الإمبراطورية العباسية. ومن مصر والسودان وشمال إفريقيا وصل الإسلام والثقافة العربية إلى إفريقيا الصحراوية والسودانية (الغربية). أفواج من التجار والدعاة المبشرين، من دراويش التصوف في الغالب، أوصلوا الإسلام إلى سهوب الأعماق الآسيوية.

وبعد هذه الاحتكاكات الأولى المباشرة، جرى إيصال الإسلام إلى أماكن أبعد فأبعد من قبل حشد من الأقوام الفارسية، والتركية، والإفريقية المؤسْلَمة حديثاً. إن مساهمة هذه الأقوام وغيرها، من تلك التي تمت هدايتها إلى الإسلام من جراء احتكاكها بالإسلام العربي كانت حاسمة. فمن خلالها استأنفت الثقافة العربية الإسلامية عمليات الفتح، والاستعمار، والدعوة التبشيرية، والتجارة اللاحقة. في الكتلة الرئيسة لأوراسيا نجحت أقوام تركية مهاجرة، وغازية، وبانية إمبراطوريات، في مد الإسلام نحو الجهة الشمالية الغربية إلى داخل الأناضول، وشبه جزيرة البلقان، وجنوب شرق أوروبا؛ وشرقاً إلى داخل العمق الآسيوي والصين؛ وجنوباً إلى داخل أفغانستان وشبه القارة الهندية، حيث ما لبثوا أن تمكنوا من تأسيس سلسلة الإمبراطوريات المغولية، والتيمورية، والشيبانية، والمغولية الجديدة (إمبراطورية المغول العظام)، والصفوية، والعثمانية. بادرت الإمبراطوريات الجديدة إلى رعاية المدارس الإسلامية، والمحاكم الشرعية، والتكايا الصوفية، والمؤسسات الدينية والطائفية الأخرى. في إقليم المحيط الهندي، تمكن التجار والبعثات التبشيرية الصوفية من نقل الإسلام من الجزيرة العربية إلى الهند وإفريقيا الشرقية (بين القرنين العاشر والثاني عشر). ومن كل من جزيرة العرب والهند، وصل الإسلام إلى شبه جزيرة الملايو والأرخبيل الإندونيسي (بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر). ومن المناطق الساحلية، ما لبث الإسلام أن انتشر في الأعماق الداخلية للجزر والقارات.

في إفريقيا، كان التجار والمستوطنون العرب والبربر في الإقليمين الصحراوي والسوداني (الغربي)، والمستوطنون العرب والفرس على الشواطئ الإفريقية الشرقية، وجماعات الديولا في إفريقيا الغربية ذُوى التأثيرات الإسلامية.

ثمة مستوطنات تجار مسلمين تحالفت مع نخب سياسية محلية وأَغْوَتْ حكامَ دول غانا، ومالي، وكانم، وصنغاي، وبلاد الهاوسا، ودوغومبا بقبول الإسلام واعتناقه.

وكما أبين لاحقاً في هذا السفر، 'فإن المجتمعات الإسلامية في طول العالم وعرضه كانت، مع حلول القرن التاسع عشر، قد أصبحت متمتعة بأنماط متشابهة من النخب، والممارسات الدينية، والتنظيمات الاجتماعية الإسلامية. غير أننا لا نصادف في كل الأقاليم الإسلامية صيغة واحدة من صيغ الإسلام المختلفة، بل عدداً من الصيغ الإسلامية البديلة: كان ثمة العلماء ممثلو التعاليم المدرسية الرسمية، والتعليم المنظم، وإدارة القضاء، مترابطين عبر المذاهب الشرعية، من ناحية؛ وكان ثمة العلماء المتصوفون الجامعون بين المعارف الشرعية وضروب الانضباط والتأمل الصوفيين، طلباً لعيش حياة شبيهة بحياة النبي، دائبين على تأبيد تراث تعليمي قائم على الجمع بين الشريعة واللاهوت "علم الكلام" والحكمة الصوفية الممثلة للإسلام السني الشرعي الصوفي، من ناحية ثانية؛ وكان هناك شيوخ تصوف رؤيويون حالمون غرقوا في بحار النشوة والانجذاب مع أتباع مدرسة ابن عربي ومؤيدي جملة الصيغ العرفانية - الإشراقية للباطنية الإسلامية، كما في الأشكال الشعبية من إسلام التصوف المعبر عنه بتقديس الأولياء، والإيمان بقدراتهم الكاريزمية الخارقة، وتصديق زعم انطواء أضرحتهم على السحر، من ناحية ثالثة. لعل من الواضح أن الصوفية، بجميع صيغها وألوانها، ما لبثت أن أضحت الشكلَ الشعبي الأوسع انتشاراً والأكثر شعبية للإسلام'. يبقى الإسلام، في تنوعه، شبيهاً بالديانات الكونية الشاملة الأخرى - الهندوسية، أو المسيحية، أو اليهودية. ومع أن هناك سجالات كثيرة بين المسلمين حول الصيغة الصحيحة والقويمة للإسلام، فإن هذا الكتاب يحاول التسليم بما في تاريخ الإسلام ومجتمعاته من غنى وتنوع كبيرين.

في هذه الفترة من الانتشار والتنوع الكوكبيين للإسلام، كانت منطقتا الشرق الأوسط وشمال إفريقيا العربيتان جزأين من الإمبراطورية العثمانية؛ ومع ذلك فإن الثقافة العربية الإسلامية واصلت تمتعها بأهمية كوكبية لأن سائر

الثقافات الإسلامية الأخرى تطورت عبر تمثل الثقافة العربية الإسلامية الأنموذجية. صارت العربية لغة الدين واللغة الثانية للمتعلمين في طول العالم وعرضه. ومن جميع الأقاليم، دأبت جموع الطلاب ودارسي اللغة العربية والإسلام على القيام برحلات الحج، وعلى متابعة التعليم في المعاهد لدى متبحرين في العلم وأرباب تصوف (في الأوطان ولا سيما في بلدان الحرمين والقاهرة)، وعلى الاحتفاظ بمكتبات، وعلى ترجمة نصوص عربية إلى لغات محلية. ثمة ثقافة كوكبية مشتركة ما فتئت أن انبثقت على أساس انتشار وترجمة فيض من النصوص العربية الإسلامية الكلاسيكية. إن أماكن نائية، مثل تمبكتو، كانت بؤراً ومراكز للمعارف والدراسات العربية الإسلامية.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر، اضطلع باحثون وأولياء عرب مسلمون بدور استثنائي الأهمية في الحركة الإصلاحية (التجديد)، حركة نفخ روح جديدة في الإسلام. حاول فقهاء الإصلاح وصوفيوه إعادة الإسلام، إيماناً وممارسة، إلى أقدم صيغه وأكثرها صواباً. أراد هؤلاء استئصال الممارسات الدينية غير الواردة في القرآن وفي تعاليم النبي. كان دعاة الإسلام يفضلون القرآن والحديث على مراجع الاجتهادات الحقوقية الأخرى، جنباً إلى جنب مع أقدم نصوص الحديث بدلاً من المجموعات المتداولة لاحقاً. دأبوا على الاحتفال بالغزالي بوصفه رائد شيوخ التصوف، مفضلينه على ابن عربي أو جملة ضروب التصوف التنويرية (الإشراقية) والعرفانية. بقوا مصرين على معارضة تقديس المزارات والأضرحة وجملة الجوانب التأليهية لتصوف المزارات والتكايا.

انبثق الإصلاح في أمكنة كثيرة. ومختلف التوجهات الإصلاحية الجنينية تضافرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر. إن مكة والمدينة (المنورة) واليمن والقاهرة أصبحت بؤراً إصلاحية. منها انطلقت سيول تأثيرات الإصلاح وأفواج أساتذته فوصلت إلى الجزيرة العربية، والهند، وإندونيسيا، وشمال إفريقيا وغربها، والإمبراطورية العثمانية. كان ثمة، بالطبع، عدد كبير من صيغ الإصلاح المختلفة التي مثّلها ابن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، والشاه ولي الله في الهند، وعبد الرؤوف السنغكلي في إندونيسيا. كانت جملة هذه الحركات مرشحة

لأن تصبح متزايدة الأهمية على نحو مطرد في القرنين التاسع عشر والعشرين حين عاد الإسلام العربي، من جديد، صاحب نفوذ وتأثير مهمين على الصعيد العالمي.

التاريخ العربي في الحقبة الحديثة

يتولى الباب الثالث من هذا الكتاب استعراض التحول الحاصل من حقبة الإمبراطوريات الحديثة الأولى إلى النظام المعاصر القائم على أساس الدول الوطنية ـ القومية. فمع حلول القرن الثامن عشر كانت جملة الإمبراطوريات الإسلامية الكبرى ـ بما فيها المغولية الجديدة (إمبراطورية المغول العظام)، والصفوية، والعثمانية ـ متقهقرة، متراجعة النفوذ. ما لبثت الهيمنة الاستعمارية ومقاومتها أن قادتنا في آخر المطاف إلى تشكل سلسلة من الدول الوطنية ـ القومية كما إلى حقبة اقتصادية جديدة مستندة إلى أساس التصنيع، والتجارة العالمية، والاتصالات. وهكذا فإن من الممكن النظر إلى التاريخ العربي في الحقبة المعاصرة من منطلق عَدِّهِ تاريخ حركات معادية للاستعمار وانبثاق دول مستقلة في ثلاثة أقاليم: شمال إفريقيا، والهلال الخصيب، وشبه الجزيرة العربية.

تتمثل إحدى السمات الحاسمة للفترة الطويلة الممتدة من القرن الثامن عشر إلى الوقت الحاضر بميزة قدرة العالم العربي على استيعاب هذه التغيرات ومقاومتها جنباً إلى جنب مع الاضطلاع بدور القيادة العربية الكوكبية في زحمة سيرورات التكيف هذه. في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تولى نشطاء الإصلاح ودعاته قيادة عملية تعزيز الممارسة السليمة للشعائر الإسلامية، وتوحيد الأقوام القَبَلية، ومقاومة الاستعمار العسكري. أنموذجياً ترسخت حركات الإصلاح في المجتمعات النَّسَبية، وفي المجتمعات الفلاحية المتعرضة لآليات إضفاء الطابع التجاري على حيواتها، وفي النضالات المعادية للاستعمار طلباً للاستقلال القومي ـ الوطني.

في المجتمعات القَبَلية كان التعبير السياسي الأول عن النزوع الإصلاحي

متمثلاً بالدعوة السلفية في الجزيرة العربية. كان الهدف الديني للدعوة السلفية هو تطهير القلب من الشرور والخطايا، جنباً إلى جنب مع الإقرار بوحدانية الله وتعاليه. أصر السلفيون على نبذ التصوف، ورفض تقديس أي كائن بشري، وعدم قبول أي مرجعية باستثناء النبي بالذات. شكلت الدعوة السلفية، إذاً، مثالاً وانموذجاً لحركة الإصلاح الاخلاقي والاجتماعي الكفاحية.

لاحقاً، في شمال إفريقيا، أقدم السنوسيون على تنظيم أقوام بدوية لاغراض التعليم، والتجارة، ومقاومة الاستعمار. في البنغال وسومطرة، ثمة حركات إصلاحية نجحت في تعبئة فلاحين ساخطين في جماعات متعرضة لسيرورة الانتقال إلى اقتصاد مسلّع قائم على أساس التجارة. في الجزائر ما لبثت الحركة الإصلاحية أن أصبحت قاعدة مقاومة الاحتلال الفرنسي. في جميع هذه الامثلة، كان الإصلاح يوفر عنواناً طاغياً يساعد على توحيد سائر الجماعات العائلية، والعشائرية، والقبلية، والمنطقية (نسبة إلى المنطقة) وصهرها في إطار حركة أكبر وأوسع. وكان يوفر بنية سياسية إما على شكل طريقة صوفية أو من منطلق مفهوم الخلافة (الإسلامية). كذلك كان يوفر موقفاً أو توجهاً ديني التحديد والابعاد إزاء الفعالية الدنيوية المعبَّر عنها من خلال التحكم النفسي بالإرادة، والانضباط الشعائري، والسلوك الرشيد، التي تشكل الأساس الراسخ للفعل السياسي.

في القرن العشرين بات الإسلام الإصلاحي مرتدياً أثواباً جديدة. بقيادة جمال الدين الافغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، حاول إصلاحيو التحديث توحيد الإسلام مع متطلبات ظروف أواخر وأوائل القرنين التاسع عشر والعشرين على التوالي فيما يخص التنافس السياسي والاقتصادي على الصعيد الدولي. وقد دعا هؤلاء إلى استقلال البلدان العربية والإسلامية، وإلى تحديث مجتمعات هذه البلدان، وإعادة تأكيد هوياتها التاريخية.

في بدايات القرن العشرين عاد أرباب الفكر العربي الإسلامي مرة أخرى إلى رسم معالم توجهات جديدة لعملية التحول الجارية على قدم وساق في جملة الثقافات الإسلامية. ففي مصر كان حسن البنا رائداً في رفع شعار اعتماد إسلام

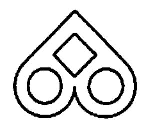
يكف عن التركيز على سلسلة محددة من الممارسات الحقوقية والاجتماعية أو على الباطنية الصوفية، إسلام يركز بدلاً من ذلك على ولاء عقدي (إيديولوجي) معمم يكون متناسباً مع أغراض التعبئة السياسية في معارك النضال من أجل تحديد هوية الدول الوطنية ـ القومية المعاصرة. ثمة اليوم ثلاث دعوات ذات منشأ عربي (ولكنها غير محصورة بالعرب على الإطلاق) ـ السلفية، والحداثة الإصلاحية، والصحوة الإسلامية ـ تتولى مهمة إعادة تشكيل هيكلة الإسلام الكوكبي (نسبة إلى كوكب الأرض).

أما بالنسبة إلى قراء العربية فآمل أن يبرهن هذا الكتاب أنه رحلة استكشاف، ومغامرة، في الميادين الفسيحة للتاريخ الإسلامي.

15 أيلول 2009

أيرا م. لابيدس

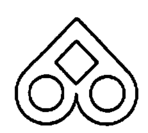
تقديم الناشر

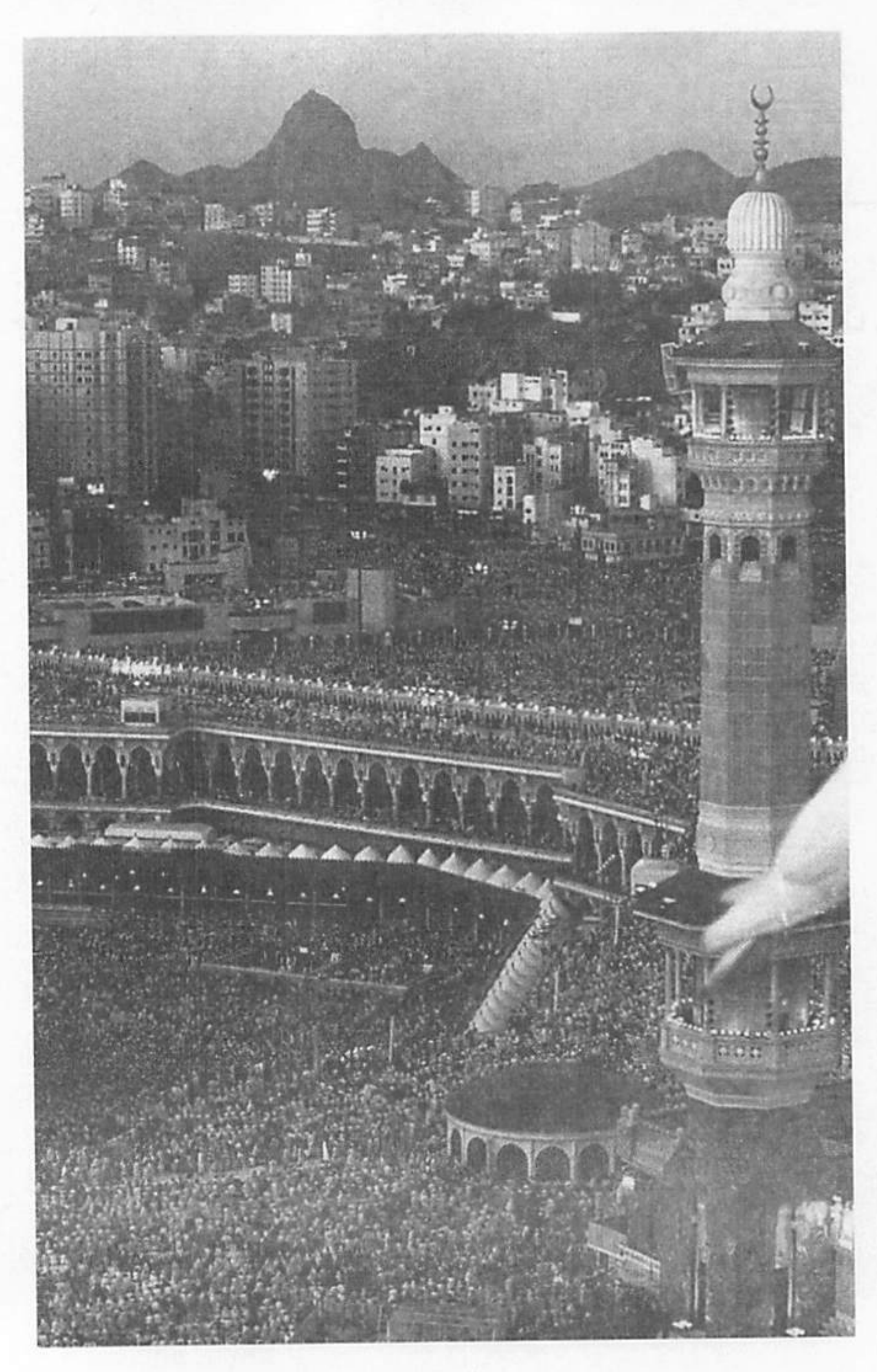


أساساً قامت مؤسسة برس سينديكيت بتكليف أيرا م. لابيدس بكتابة "تاريخ المجتمعات الإسلامية" ملحقاً لكتاب "تاريخ الإسلام" الصادر عن كامبردج، والذي نُشر في العام 1970 في مجلدين. ما لبث عمله أن أصبح مشروعاً فريداً، ومأثرة تاريخية جديرة بالانتماء إلى أسرة تواريخ كامبردج، مع بقائه من صنع يد واحدة وإبداع رؤية متناغمة موحّدة. منذ نشر الكتاب في العام 1988، تجاوز جميع التوقعات. لقد أصبح السِّفْر عملاً كلاسيكياً في التاريخ. والطبعة الثانية لهذا الكتاب الحاسم والأكثر رواجاً ومبيعاً توفره لجيل جديد من القراء.

الباب الأول

جذور الحضارة الإسلامية: الشرق الأوسط بين نحو العام 600 ونحو العام 1200





صورة 1: الحج إلى الكعبة.

مقدمة: المجتمعات الشرق أوسطية قبل مجيء الإسلام



تم بناء المجتمعات الإسلامية فوق هيكل حضارة شرق أوسطية راسخة أساساً وقديمة. ومن شرق أوسط ما قبل الإسلام ورثت المجتمعات الإسلامية نمطاً من المؤسسات التي كانت ستضفي شكلاً على مصيرها حتى العصر الحديث. وهذه المؤسسات شملت جماعات صغيرة قائمة على علاقات عائلية، وسلالية، وولائية، وعرقية، ومجتمعات زراعية وحضرية ـ مدينية، واقتصادات سوق، وديانات أحادية، وإمبراطوريات بيروقراطية. ورغم ولادتها في مكة فإن لها أيضاً أسلافاً في كل من فلسطين، وبابل، وبيرسيبوليس(*).

تطورت المجتمعات الإسلامية في بيئة كانت منذ بداية تاريخ الجنس البشري قد عرضت اثنتين من المواصفات الأساسية والمطردة. تمثلت الأولى بميزة تنظيم المجتمعات الإنسانية في جماعات صغيرة، عائلية غالباً. فأقدم جماعات الصيد والتجميع عاشت وتنقلت في عصابات صغيرة. ومنذ ابتكار الزراعة وتدجين الحيوانات، عاشت الأكثرية الساحقة من شعوب الشرق الأوسط وأقوامه في قرى زراعية أو في مضارب خيم رعاة من البداة الرُّحَّل. حتى أهالي

(*) عاصمة إمبراطورية الاخمينيين الفارسية القديمة. تقع في الجزء الجنوبي الغربي من إيران. بدئ بتشييدها نحو العام 520 ق. م. في عهد داريوس الأول.

الحواضر كانوا منتظمين في جماعات صغيرة قائمة على روابط القربى والجوار مع كل ما ينطوي عليه ذلك من عواطف قوية إيجابية وسلبية. درجت هذه الجماعات على تنشئة الأجيال الجديدة، على فصل النزاعات، وعلى تشكيل جبهة مشتركة في مواجهة العالم الخارجي.

كانت ثانية المواصفات الأساسية المطردة نزوعاً تطورياً نحو إيجاد وحدات ثقافية، ودينية، وإمبراطورية على نطاق متزايد الاتساع باطراد. في أزمان ما قبل التاريخ كان هذا النزوع متجلياً في توسيع التجارة وتبني أساليب تزيينية وأفكار دينية مشتركة، إلا أن أكثر تجلياته أهمية كان متمثلاً بانبثاق دولة المدينة أو المدينة ـ الدولة في بلاد ما بين النهرين القديمة (3500 ـ 2400 ق.م). كان تأسيس المدن في جنوب العراق ثورة في تاريخ الجنس البشري: تمخضت العملية عن إذابة الحشد المتنوع من القبائل، والعشائر، والقرى، وغيرها من الجماعات الأخرى في بوتقة مجتمعية واحدة. وأفضت إلى تحقيق جملة من الإنجازات الثقافية والفنية الجديدة مثل اختراع الكتابة، وإبداع أعمال عظيمة على صعيدي الأسطورة والدين، وإنشاء أوابد معمارية بالغة الروعة، وقَوْلَبة النحت الحسي.

تطورت المدن الأولى من ذوبان جماعات قروية صغيرة في بوتقة جماعات هيكلية قائمة على الالتزام المشترك بعبادة الآلهة (آلهة المعبد أو الهيكل). فالسومريون، شعب جنوب العراق، كانوا يؤمنون بأن الأراضي التي كانوا يشغلونها كانت ملكاً للآلهة، وبأن واجبهم الأول تمثل ببناء هيكل عظيم لعبادة قوى الكون. والكهنة الذين تولوا رئاسة العبادة كانوا في الوقت نفسه قضاة وزعماء 'سياسيين'. يضاف إلى ذلك أن مدن الهياكل أو المعابد كانت بالضرورة جماعات ذات مصالح واهتمامات اقتصادية ودينية. وعملية تشييد المعابد الكبرى كانت تتطلب عمل جماهير العاملين وتنظيمها؛ في حين تطلبت طقوسها وجود مختصين على صعيد النشاطات الإدارية، والحرفية، والمهنية. كانت أقدم المدن، إذاً، جماعات اضطلعت فيها القيادات والأفكار الدينية بمهمة إدارة الشؤون الاقتصادية والسياسية لأتباع المعابد أو الهياكل.

إمبراطوريات قديمة

مع حلول القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد حلت محل مدن الهياكل في بلاد ما بين النهرين مؤسسات موحَّدة جديدة ـ أنظمة ملكية وإمبراطوريات. خرج النظام الملكي في بلاد ما بين النهرين القديمة من منبعين اثنين: البيوتات العسكرية أو الحربية في المدن السومرية القديمة والأقوام القبلية في الأجزاء الشمالية من ميسوبوتاميا. بين القرنين السابع والعشرين والخامس والعشرين قبل الميلاد أقام ملوك المدن دولاً عابرة بين جيرانهم. وفي العام 2400 ق. م. تقريباً نجح سرجون الأكادي، زعيم الأقوام الرعوية في شمال ميسوبوتاميا، في تأسيس أولى إمبراطوريات العالم. ما لبثت إمبراطورية سرجون أن أخفقت بسرعة وتمكنت مدن الهياكل مؤقتاً من استعادة استقلالها. ومن سرجون إلى حمورابي، ذلك المشرّع العظيم (المتوفى في العام 1750 قبل الميلاد)، ظلت إمبراطوريات ما بين النهرين تتعاقب صعوداً وسقوطاً، غير أن كلاً منها، رغم قصر عمرها، قامت بتعزيز مؤسسات الحكم الملكي والأنظمة القائمة على تعدد المدن.

ومع تطوره من سرجون إلى حمورابي اكتسب النظام الملكي هالة مقدسة على نحو متزايد باطراد. سارع الملوك إلى السطو على سلطة الكهنة وأصبحوا الخدم الرئيسين للآلهة. باتوا متولين وظائف رجال الدين المتمثلة بالتوسط بين الآلهة والناس. ومنذ ذلك الحين بات النظام الملكي بالمفهوم الشرق أوسطي معبراً مشروعاً عن إرادة السماء على صعيد تنظيم شؤون المجتمعات البشرية. أصبحت السلطة السياسية المقدسة، جنباً إلى جنب مع الأسرة الدينية المتآلفة أداة من أدوات توحيد الأقوام المتباينة.

قامت الإمبراطوريات المتعاقبة لهذه الفترة القديمة أيضاً بترسيخ مؤسسات كانت ستغدو منذ ذلك الحين وصاعداً وسيلة الحكم الإمبراطوري. كان المركز متمثلاً بعائلة الحاكم، الملك محاطاً بأسرته، وحاشيته، وندمائه، وجنوده، وخدمه، وإداريي القصر. تم إيجاد الجيوش العاملة؛ حصل أفراد الحاشية على هبات

إقطاعات الأرض. بات الحكام، والإداريون، والجواسيس (البصاصون) مكلفين بضبط المدن والأقاليم.

إن فرض الإمبراطوريات من الأعلى على جماعات أصغر أدى إلى قلب الحياة المحلية. جرى تحويل المعابد إلى براغ في الآلة الإمبراطورية، وفَقَد الكهنة مرجعيتهم القضائية والسياسية. صار الأباطرة يتدخلون أيضاً في شؤون الجماعات الصغيرة عن طريق تحرير الأفراد من التزاماتهم إزاء العشائر والمعابد. كان من شأن الدفاع عن الاتصالات والمواصلات عبر مساحات واسعة، وإدارتها، وصيانتها، أن يتطلب قدراً من لامركزية السلطة ومستوى أعلى من الحركية والاستقلالية للأفراد. بات المحاربون والإداريون مخصصين بمساحات من الأراضي وأصبحوا أصحاب حيازات تابعين. بات التجار مبادرين يعملون برساميلهم الخاصة. بدأ الحرفيون يعملون للسوق بدلاً من المعبد أو العائلة الملكية. ما لبث نوع من اقتصاد السوق أن انبثق لتيسير المبادلات فيما بين منتجين ومستهلكين مستقلين وحل تدريجياً محل الأشكال الأقدم من الاقتصاد المنزلي القائم على إعادة التوزيع. إن انتشار الأسواق واستحداث النقد، مع حلول القرن السابع أو السادس قبل الميلاد، بوصفه أداة التبادل تمخض عن قلب البنى الاقتصادية للعالم القديم رأساً على عقب. وبالنسبة إلى أعداد متزايدة من الناس حلت علاقة المال محل السلطة الوراثية بوصفها الآلية الناظمة لطريقة كسب العيش.

كذلك تولت الإمبراطوريات رعاية نشوء الفردية الاجتماعية عبر توفير الشروط اللغوية، والدينية، والحقوقية التي حررت الأفراد من الذوبان في العشائر، والهياكل، والأسر الملكية، ممكِّنة إياهم من التحرك في مجتمع أكثر انفتاحاً. ما لبثت لغة النخب المسيطرة أن أصبحت لغة العناصر الكوزموبوليتية (الأممية) في المجتمع؛ وحلت آلهة الملك والإمبراطورية البعيدون والأقوياء ـ آلهة الكون، المنظمون في البانثيون (مجلس الآلهة) ـ محل الآلهة الحميمين في الأطراف المعزولة. بات القانون الإمبراطوري ناظماً لعملية توزيع الملكية، والتبادل الاقتصادي، والعلاقات فيما بين الأقوياء والضعفاء. لم تكن الإمبراطوريات القديمة، إذاً، مجرد هيئات وأدوات سياسية، بل كانت توفر جملة أسس المجتمع الثقافية،

والدينية، والحقوقية. وجنباً إلى جنب مع الدين كانت هذه الإمبراطوريات قوة جبارة دافعة باتجاه الاندماج الثقافي لحضارة الشرق الأوسط.

بالنسبة إلى الشعوب القديمة كانت الإمبراطوريات ترمز إلى مهد الحضارة. تمثلت وظيفة الإمبراطوريات بالدفاع عن العالم المتحضر ضد البرابرة وإذابة هؤلاء في بوتقة ثقافة أعلى. أما البرابرة فكانوا، بدورهم، بأكثريتهم الساحقة البدوية، حريصين على اجتياح الإمبراطوريات، وتقاسم ثروتها وحذلقتها، والحصول على مرتبة المتمدنين. كانت الإمبراطوريات تفرض الولاء لأنها كانت ائتلاف أقوام متمدنة ضد الظلام السائد في الخارج. وفرضت الولاء لأن النظام الملكي كان يُعد مؤسسة سماوية وكان الملك وكيلاً من اختيار السماء، شخصاً، إن لم يكن إلهاً، تقاسم مع السماء هالتها، وبهاءها، وقدسيتها، وألغازها. كان الحاكم وكيل الرب، وكاهنه، والقناة الواصلة بين هذا العالم والسماوات، والمكلف من جانب الكيان السماوي بجلب العدل والنظام القويم للبشر كي يبادر هؤلاء بدورهم إلى عبادة الرب. وهكذا فإن الملك كان يضمن ازدهار رعاياه ورخاءهم. وعن طريق السحر كان يتولى الدفاع عن نظام الكون ضد الفوضى.

من هذه الإمبراطوريات الأكثر قدماً إلى عشية الحقبة الإسلامية، من الممكن تلخيص تاريخ الشرق الأوسط بوصفه تاريخ تطوير وتوسيع جملة المؤسسات المتشكلة في هذه الفترة المبكرة. فيما جماعات هامشية ضيقة وثقافات محلية ظلت قوة متواصلة في مجتمع الشرق الأوسط، ثمة إمبراطوريات باتت أكبر تدريجياً، مع قيام كل موجة مد وجزر بإقحام أقوام جديدة في إطار الحضارة الإمبراطورية. صحيح أن الإمبراطوريات كانت تأتي وتذهب، ولكن تركة التبادل السكاني - حركة الجنود، والإداريين، والتجار، والكهنة، ورجال العلم والبحث، والعمال - خلَّفَتْ بصمة ثقافة وتراث أمميين دائمة متمثلة بحزمة مشتركة من القوانين، واللغات، والكتابات، والهوية الاجتماعية.

من سرجون إلى حمورابي بقيت حضارات الشرق الأوسط محصورة ببلاد ما بين النهرين، غير أن الإمبراطوريات الحثية والكاشيشية و'البربرية' الأخرى ما لبثت أن جمعت ما بين النهرين، والأناضول، وإيران في شبكة مشتركة. قامت

الإمبراطورية الآشورية (911 ـ 612 ق. م.) بإذابة كل من العراق، وإيران الغربية، ومصر، لبعض الوقت في بوتقة دولة واحدة. ونجحت الإمبراطورية الأخمينية (550 ـ 331 ق. م.) في ضم إيران الشرقية وتشكيل أولى الإمبراطوريات الكونية في الشرق الأوسط ـ أولى الإمبراطوريات المحتضنة لسائر الأقوام المستقرة والمستوطنة بين نهر آموداريا (جيحون حسب التسمية القديمة) شرقاً ونهر النيل ومضيق الدردنيل غرباً.

ومع قيام الإسكندر المقدوني الأكبر بالإجهاز على الإمبراطورية الأخمينية، بات الشرق الأوسط مشطوراً إلى إمبراطوريتين. العراق وإيران وصولاً إلى نهر آموداريا كانا عائدين إلى الإمبراطوريتين الشرقيتين ـ الإمبراطورية البارثية (226 ق. م. ـ 234 م)، وخليفتها الإمبراطورية الساسانية (234 ـ 634 م). أما في الغرب فإن الدول التي ورثت إمبراطورية الإسكندر أصبحت أجزاء من الإمبراطورية الرومانية. والإمبراطورية الرومانية المتأخرة، المعروفة باسم الإمبراطورية البيزنطية، حكمت أوروبا الجنوبية، وشبه جزيرة البلقان، والأناضول، وسورية الشمالية، وأجزاء من بلاد ما بين النهرين، ومصر، وإفريقيا الشمالية.

الدين والمجتمع قبل الإسلام

كان تطور الإمبراطوريات الأكثر إحاطة والحضارات الشاملة للإمبراطوريات متواكباً مع تحول الأديان. كانت الديانات الأقدم ديانات طبيعة ومكان، مرتبطة بجماعات صغيرة. وآلهة شعوب الشرق الأوسط كانت، في الأزمان القديمة، آلهة العائلات، والقبائل، والقرى، والبلدات، إلا أن آلهة كونية ما لبثت مع تنامي الارتباطات بين الشعوب، أن أصبحت تحظى بالاعتراف. باتت آلهة الإمبراطوريات، وآلهة الشعوب المهيمنة، وآلهة الغزاة الفاتحين، والرحالة، والتجار، والكهنة الذين لم تكن نشاطاتهم محصورة بمنطقة واحدة، يُعبدون في مساحات واسعة. وقد جرى التعبير عن النزوع إلى التوفيق والتوحيد أيضاً عبر تصور مجلس (بانثيون) وتراتب آلهة أتاحا لشعوب مختلفة تقاسم الكون ذاته مع المحافظة على الآلهة وأنماط العبادة المحلية.

من السيادة الكونية للآلهة العظيمة لم تبق إلا خطوة واحدة، قفزة إلهام محددة، للوصول إلى الوحي بعدم وجود سوى إله واحد، كان هو إله الكون كله والبشرية جمعاء. ووحدانية الإله بَشَّر بها في البداية أنبياء بني إسرائيل، ثم الإيراني زرادشت في القرن السابع قبل الميلاد. وكذلك فإن الديانتين المسيحية والإسلامية كانتا ستتوليان القول بوحدانية الرب، وكونية سيادته، وضرورة التزام البشرية كلها بمجده. إن القوة التبشيرية للأفكار والعقائد الجديدة، والشبكة المتسعة من الاحتكاكات بين شعوب الشرق الأوسط، ودعم الإمبراطوريات الكبرى، جعلت كُلاًّ من اليهودية، والزرادشتية، والمسيحية ديانات جل شعوب وأقوام الإمبراطوريتين الرومانية ـ البيزنطية والساسانية. بعض العراق وإيران كلها كانا يدينان بالزرادشتية، بما فيها هرطقتاها الرئيستان: المانوية والمزدكية. وأجزاء من العراق مع جميع أقاليم ومناطق الإمبراطورية البيزنطية في الغرب كانت تدين بواحدة من صيغ المسيحية المتعددة. كانت الكنيسة القبطية هي كنيسة مصر؛ واليعقوبية كنيسة سورية؛ والكنيسة النسطورية سادت في العراق. أهالي أرمينيا كانوا يتبعون الكنيسة الأرمنية، في حين كانت الكتل السكانية المنتشرة في الأناضول وشبه جزيرة البلقان تتبع، في المقام الأول، كنيسة الروم الأرثوذكس. أعداد كبيرة من الجماعات اليهودية والجيوب الوثنية كانت مبعثرة في مختلف أرجاء المنطقة.

كانت الديانات التوحيدية تتبنى معتقدات متشابهة. درجت اليهودية على القول بوجود إله واحد للكون أمر شعبه، إسرائيل، بتطبيق شرعه المقدس، وكان سيحاسبه في هذا العالم كما في العالم الآخر. قامت الزرادشتية على الإيمان بإله أسمى، أهورامزدا، خالق العالم، إله النور والحقيقة. وساد الاعتقاد بأن مصير العالم كان يتحدد من خلال صراع الرب مع قوى الشر والظلام. ولم يكن الإنسان إلا جزءاً من هذا الصراع: كان ملزماً بالمساهمة في تحقيق انتصار الخير والنور من خلال أفعاله ومعتقداته، وكان سيحاسب في يوم الحساب. كانت الزرادشتية، مثل اليهودية، ديانة قائمة على أساس المسؤولية الفردية والأخلاقية. تبقى العقيدة المسيحية المركزية مستندة إلى الإيمان بثالوث الرب ـ الإله الأب، والابن، والروح القدس، حيث الابن هو اللوغوس: الكلمة، المسيح المتجسد، الذي

صُلب من أجل خلاص المؤمنين. للمسيحية ضلع أخلاقي قوي، إلا أن إلهامها المركزي ظل قائماً على الخلاص، عبر الإيمان بالمسيح، من الشر والعذاب المتجذرين في طبيعة الإنسان.

ومع أنها متباينة من حيث التوجه، فإن اليهودية، والزرادشتية، والمسيحية كانت لها بعض السمات الأساسية المشتركة. قالت جميعاً بالتعالي أو التسامي. تبنت فكرة أن هناك خلف هذا العالم وهذه الحياة عالماً أسمى، أعلى، ملكوت السماء، يمكن بلوغه إما عبر الفعل الأخلاقي أو من خلال الإيمان بالرب. وعن طريق التضحية (تقديم القرابين)، والعبادة، والطقوس المقدسة، حاولت هذه الديانات الخلاص من الخطيئة والموت، وتمكين الإنسان من ولوج باب الحقيقة الأبدية الموجودة خلف مظاهر العالم الزائلة بسرعة. يضاف إلى ذلك أن هذه كانت ديانات كونية مؤمنة بأن الرب كان قد خلق الكون كله وواصل حكمه وإدارته من أجل جميع البشر. المؤمنون مسؤولون فردياً أمام الرب عن إيمانهم وسلوكهم الأخلاقي. وهكذا فإن المؤمنين إخوة وأشقاء على صعيد طريقة حياة دينية مشتركة وسعي مشترك إلى الخلاص.

كان الإحساس بالهوية وطرائق الحياة المشتركة أكثر من مجرد عواطف. فالإيمان الديني أوحى بتشكيل روابط دينية لعل أفضل نماذجها هي الكنائس المسيحية. كانت الكنيسة هيئة هرمية روحية وإدارية تعود المرجعية العليا فيها على صعيدي المسائل العقدية والتنظيمية إلى الرئيس الأعلى المتواصل مع جسد المؤمنين من خلال الهرمية المنظمة إقليمياً. البابوات والبطاركة متمتعون بالسلطة العليا. هم يعينون المطارنة الذين يديرون الأقاليم المعروفة باسم الدوقيات، ويتولى هؤلاء المطارنة مهمة تنصيب خوارنة الأبرشيات. كان لدى الزرادشتيين كهنتهم المعروفون باسم الموباد أو كهنة النار، وما لبثوا مع حلول القرن الثالث أن صار عندهم كبير الموباد أو الكهنة فامتلكوا هرمية رجال دين مماثلة. هذه الهيئات الهرمية نجحت في جمع مناطق مختلفة في كيان مشترك، وفي تحديد جملة العقائد والمبادئ الناظمة للحياة.

كانت الأبرشية تطبق مبادئ الكنيسة على المستوى المحلي. وعلى هذا

المستوى بالذات كانت الكنائس المسيحية تتمتع بقدرٍ كبير من السلطة والنفوذ بالنسبة إلى حيوات أتباعها والمترددين عليها فيما يمكننا الآن عدها مسائل علمانية وأخرى دينية. كانت للمحاكم الكنسية ولاية قضائية في عدد كبير من ميادين القانون المدني مثل العائلة، والملكية، والتجارة، وحتى في بعض قضايا الحقوق الجنائية - الجرمية. كذلك كانت الكنيسة مؤسسة تعليمية مهمة. فالمطارنة كانوا أحياناً هم الحكام والإداريون في المدن التي تقع فيها أسقفياتهم. ومع تولي المطارنة مهمات القضاة، كانت أي كنيسة منظمة متخصصة بإدارة الحياة العامة، نوعاً من أنواع التعاون الأهلي القائم على أساس الدين. لم تكن الكنائس تفصل ما هو علماني عما هو ديني، بل كان الدين يوفر جملة المفاهيم السائدة التي من شأنها أن تمكن الإنسان من إدراك الكون الاجتماعي والطبيعي المحيط به، كما كان هو المؤسسة التي تتيح فرص تلبية حاجات العبادة، والعدالة، والتعليم، والإدارة المحلية.

كذلك كانت الجماعات [الأقليات - الجاليات] اليهودية منظمة بوصفها نظائر الأبرشيات المحلية الموازية. هي الأخرى دأبت على المزاوجة بين الإيمان والعبادة من جهة وعملية الإدارة المدنية لشؤون القانون، والتعليم، والعمل الخيري [الإحسان] من الجهة المقابلة. ورؤساء الجماعات اليهودية كانوا يمثلونها أمام السلطات الرسمية للدولة. غير أن اليهود لم يكن لديهم أي تنظيم كنسي متراتب هرمياً، بل ظلوا مترابطين من خلال علاقات غير رسمية قائمة على الاحترام مع أكاديميات معرفية كبرى. لم تكن الكنائس المسيحية المنظمة من ناحية والجماعات اليهودية اللامركزية من ناحية ثانية إلا سوابق لتنظيم الروابط الدينية الإسلامية اللاحق.

كان الشرق الأوسط عشية الإسلام مقسوماً، إذاً، بين ملكوتي سياسة وثقافة كبيرين، ملكوتي البيزنطيين والساسانيين، ودائرتي إيمان ديني متداخلتين، دائرتي المسيحية والزرادشتية. وعلى الرغم من وجود أوجه تباين عميقة، فإن ملكوتي حضارة الشرق الأوسط كانا يتقاسمان أوجه شبه كامنة معينة في مجال تنظيم الإمبراطوريات، على صعيد المعتقدات الدينية، ومن حيث هيكليات الحياة الدينية والجماعية. في كل من الحضارتين كانت ثمة أعداد كبيرة من الجماعات الصغيرة المحافظة على تميزها الاجتماعي والثقافي. فرؤساء هذه الجماعات

وزعماؤها، وشيوخها كانوا يتولون مهمة إدماجها بالأجواء السائدة للديانة والإمبراطورية المشتركتين. كذلك كانت الديانة والإمبراطورية وثيقتي الترابط. فالإمبراطوريات دأبت على دعم الكنائس، ورعايتها، وتمويلها، وفرض عباداتها المنتظمة. غير أن الإمبراطورية الساسانية كانت على العموم متسامحة مع الديانات المختلفة الخاضعة لحكمها في حين أن الإمبراطورية البيزنطية كانت تصر على الوحدة الدينية وتضطهد الكنائس المنشقة. بدورها كانت الطوائف الدينية تشرعن عهود حكم الأباطرة وتساهم في إدارة شؤون الرعايا نيابة عنهم.

كان من شأن الإقليمين السياسيين الدينيين، بصيغهما المؤسسية المشتركة، أن تتم سريعاً إذابتهما في بوتقة حضارة شرق أوسطية واحدة. إن الفتوحات العربية في القرن السابع والحقبة الإسلامية التي أعقبتها حافظت على استمرارية جملة المؤسسات الشرق أوسطية. فالجماعات العائلية، والسلالية، والولائية، والعرقية ظلت، رغم التغيير التاريخي، هي نفسها حجارة بناء المجتمع. والبيئة الإقليمية بقيت مستندة إلى شبكة الجماعات الزراعية (الريفية) والحضرية (المدينية)، وبقي الاقتصاد يعمل بالاستناد إلى مبادلات السوق والنقد. إن الصيغ الأساسية لتنظيم الدولة، بما فيها الإدارة البيروقراطية، والأسلوب السائد للحياة الدينية المتركزة على جملة العقائد الكونية والمتعالية مع تنظيم جماعي ـ طائفي شبه أبرشي، تم أيضاً الحفاظ عليها وصيانتها. غير أن الإسلام ما لبث أن أعاد تحديد معالم المعتقدات الدينية والهوية الثقافية والاجتماعية لشعوب الشرق الأوسط من جديد كما أعاد تنظيم الإمبراطوريات التي كانت تحكمها.

إن عملية التحول هذه مرت بثلاث مراحل: شهدت الأولى إيجاد جماعة إسلامية جديدة في شبه جزيرة العرب نتيجة تحويل منطقة هامشية ذات مجتمع سلالي في المقام الأول إلى نمط شرق أوسطي من أنماط مجتمع توحيدي وممركز سياسياً. بدأت المرحلة الثانية باجتياح الشرق الأوسط وفتحه من قبل هذه الجماعة العربية ـ المسلمة الجديدة، وأفضت إلى التمخض، خلال فترة الخلافة المبكرة (حتى العام 945)، عن إمبراطورية وثقافة إسلاميتين. أخيراً، تمت، في فترة ما بعد الخلافة أو السلطنة (945 ـ حوالي 1200) عملية قلب

جدول 1: الإسلام في تاريخ العالم

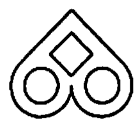
الصوف جماعات الريفية الزراعية المبكرة	نحو 7000 ق. م.
المدن	نحو 3000 ق. م.
الإمبراطوريات	نحو 2400 ق. م.
زمن الاستقطاب والديانات الأحادية	نحو 800 ق. م.
حياة محمد	نحو 570 ـ 632 م
المجتمعات الإسلامية الشرق أوسطية	نحو 622 ـ نحو 1200 م
انتشار الإسلام في طول العالم وعرضه	نحو 650 إلى الآن
صعود الإمبراطوريات العالمية الأوروبية	1200 ـ 1900
التحول الحديث للمجتمعات الإسلامية	1800 إلى الآن

النماذج الأصلية المؤسسية والثقافية لحقبة الخلافة إلى أنماط جديدة من الدول والمؤسسات الإسلامية. في هذه الحقبة أصبح الإسلام دين كتلة شعوب الشرق الأوسط وأساس تنظيمها الطائفي والجماعي. في المرحلة الأولى نكون شهوداً على خروج الإسلام من رحم أحد المجتمعات القبلية. في الثانية نعاين الإسلام لدى صيرورته دين دولة إمبراطورية ونخبة حضرية (مدينية). وفي المرحلة الثالثة نرى كيف أن القيم والنخب الإسلامية قد غيرت جماهير شعوب الشرق الأوسط.

التبشير بالإسلام

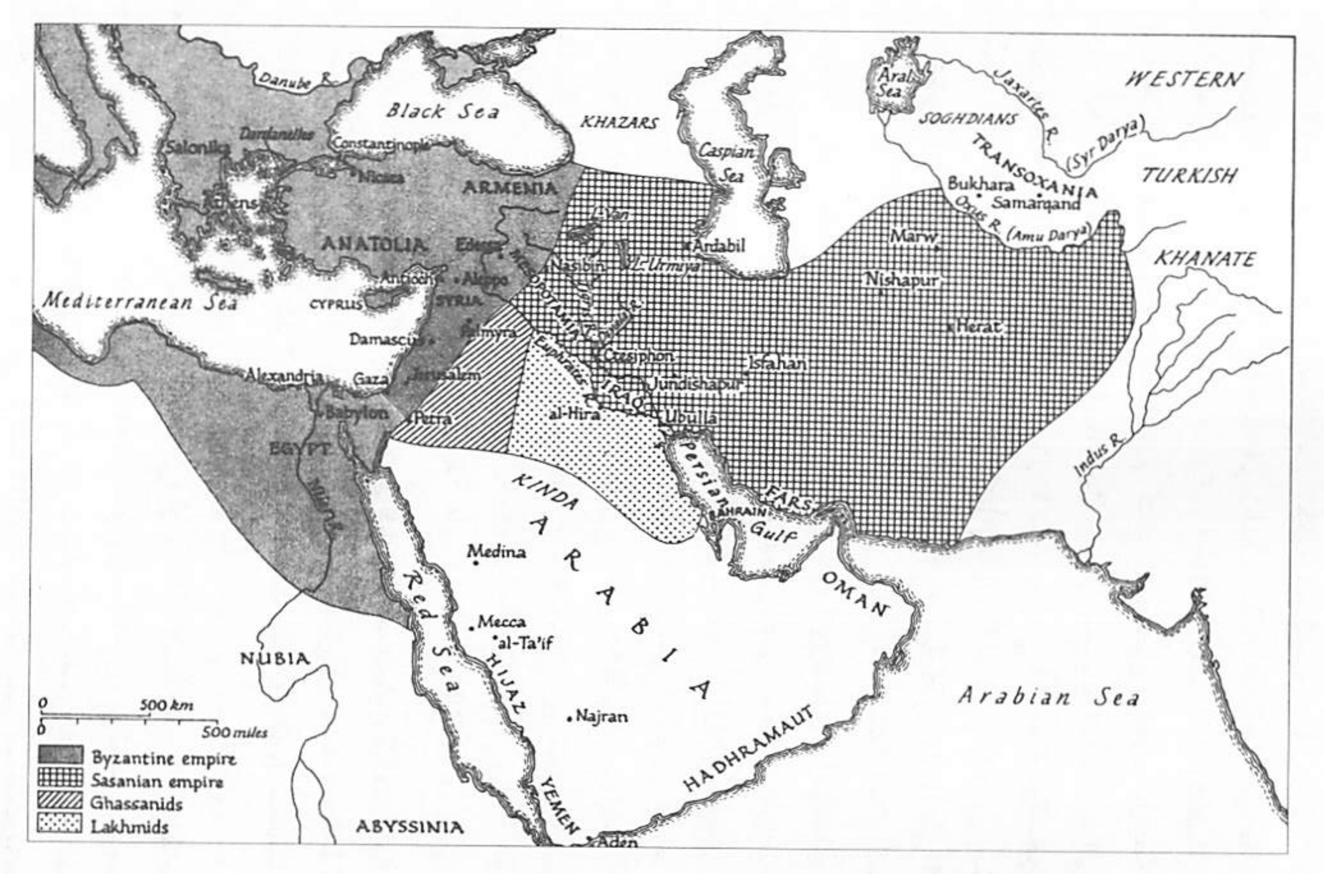
الفصل 1

شبه جزيرة العرب



عشية الحقبة الإسلامية كانت شبه الجزيرة العربية على هامش مجتمعات الشرق الأوسط الإمبراطورية في حالة تطور موازية الوضع القديم لا المتطور لباقي المنطقة. وهنا فإن الجماعات الأولية ظلت استثنائية القوة في حين كانت المؤسسات الحضرية، والدينية، والملكية، رغم عدم غيابها، أقل تطوراً. وفي حين أن عالم الإمبراطوريات كان قائماً على الزراعة في المقام الأول فإن شبه الجزيرة العربية كانت رعوية بالدرجة الأولى. وفي حين أن العالم الإمبراطوري كان عالم مدن، فإن شبه الجزيرة العربية كانت موطناً لمضارب الخيم والواحات. وفي حين أن شعوب الإمبراطوريات كانت ملتزمة بديانات أحادية، فإن شبه الجزيرة العربية كانت وثنية بأكثريتها. وفي حين أن العالم الإمبراطوري كان منظماً سياسياً فإن شبه جزيرة العرب كانت متشظية على الصعيد السياسي.

في الوقت نفسه، بقيت شبه الجزيرة العربية على احتكاك وثيق دائم مع المنطقتين الإمبراطوريتين وتحت تأثيرهما القوي. لم تكن ثمة أي حواجز مادية بين شبه الجزيرة العربية والشرق الأوسط بالذات. ما من أي حدود عرقية أو سكانية جامدة كانت عازلة لشبه جزيرة العرب عن باقي المنطقة؛ كما لم تكن أي أسوار عالية أو حدود سياسية. إن شعوب الجزيرة العربية هاجرت ببطء إلى عمق



خريطة 1: الشرق الأوسط عشية الحقبة الإسلامية.

الشرق الأوسط وألّفت جزءاً كبيراً من الكتلة السكانية المقيمة في الأطراف الصحراوية لسورية والعراق. فالعرب في إقليم الهلال الخصيب كانوا يتقاسمون جملة الصيغ السياسية، والمعتقدات الدينية، والعلاقات الاقتصادية، والفضاء المادي (الجغرافي) مع المجتمعات المحيطة بهم. كذلك كانت جزيرة العرب مرتبطة بباقي أجزاء الإقليم من خلال الوعاظ المتنقلين مدخلي العقيدة التوحيدية إلى شبه الجزيرة الوثنية بأكثريتها؛ ومن خلال التجار جالبي الأقمشة، والمجوهرات، والمواد الغذائية مثل الحبوب والخمور إلى الجزيرة العربية ومحفزي استساغة نعم الحياة الطيبة؛ ومن خلال وكلاء القوى الإمبراطورية الذين دأبوا على التدخل دبلوماسياً وسياسياً من أجل توسيع الامتيازات التجارية، وحماية الكتل السكانية المتعاطفة دينياً وخدمة المصالح الاستراتيجية. كان البيزنطيون والساسانيون في نزاع حول التحكم باليمن، وبقي الطرفان نشيطين على صعيد اجتراح مناطق النفوذ في الأجزاء الشمالية من الجزيرة العربية. كان الطرفان يقومان أيضاً بتصدير التقنيات العسكرية إلى العرب. حصل العرب من الرومان والفرس على أسلحة جديدة، وتعلموا فنون استخدام الدروع. تعلموا تكتيكات جديدة، واهميةَ الانضباط. وعمليةُ ارتشاح التقنيات العسكرية هذه جاءت عبر تجنيد العرب في وحدات مساعدة للجيوش الرومانية والفارسية، وأحياناً من خلال تجربة التعرض غير السعيدة للصد من جانب قوى متفوقة على الحدود مع الإمبراطوريتين.

وهكذا فإن حضارة الإمبراطوريتين الشرق أوسطيتين كانت دائبة على الزحف متوغلة في عمق الجزيرة العربية كما سبق أن حدث حيثما كانت إمبراطوريات متطورة ذات أطراف مأهولة بمجتمعات أدنى مستوى تنظيمياً على الصعيدين السياسي والثقافي. هذه التأثيرات والحاجة إلى تعبئة القوة والموارد المطلوبة للحفاظ على الاستقلال السياسي، أو متابعة الاتجار مع الإمبراطوريتين، حفزت المجتمعات الأقل تطوراً على إطلاق سيرورات التمايز، والتخصص، وتشكل الانتماء والهوية نفسها التي تمخضت عن إيجاد الإمبراطوريات ذاتها. أدت في الأطراف والمناطق الهامشية إلى توليد الظروف نفسها التي سمحت بالذوبان اللاحق للإمبراطورية والمناطق الخارجية في بوتقة مجتمع واحد. غير أن هذه

الإغراءات بالتغيير التدريجي لم تكن، لدى حلول القرن السادس، قد بلغت مستوى يكفي لاستيعاب الجزيرة العربية في إطار حضارة الشرق الأوسط العامة، أو لإلهامها بولادة حضارة جديدة.

عشائر و ممالك

منذ بداية تدجين الإبل وشغل الصحراء العربية الوسطى في القرنين الثالث عشر والثاني عشر قبل الميلاد وحتى صعود الإسلام في القرن السابع بقيت الكفة في ميزان العلاقة بين العناصر الهامشية وقوى الدين والإمبراطورية الموحدة راجحة بقوة لمصلحة الجماعات الصغيرة المعزولة نسبياً. إن عائلات وعشائر، رعوية ومربية إبل في الغالب، والاتحادات المستندة إليها، كانت هي وحدات المجتمع الأساسية. درج البدو على تربية الإبل والترحال موسمياً طلباً للمراعي. كانوا أيضاً يوفرون قوافل مجهزة بالحيوانات، والمرشدين، والحراس. كانوا يمضون الشتاء في المحميات الصحراوية مبادرين إلى الترحال بحثاً عن الكلأ والماء مع أولى بوادر المطر. أما في الصيف فكان هؤلاء يخيمون عادةً في أمكنة قريبة من القرى أو الواحات حيث كانوا يقايضون المنتوجات الحيوانية بالحبوب، والتمور، والأواني، والأسلحة، والأقمشة.

كانت أقوام البدو الرُّحَّل تعيش في جماعات قرابة محكمة، أسر أبوية مؤلفة من أب وأبنائه مع عائلاتهم. هذه العائلات كانت تتجمع بدورها في عشائر تضم الواحدة منها بضع مئات من الخيم الدائبة على الترحال سوية، وحيازة المراعي على نحو مشترك، والقتال موحدة في المعركة. أساساً كانت كل عشيرة وحدة مستقلة. كانت الجماعة، التي كانت تعمل بوصفها هيئة جماعية دفاعاً عن أعضائها الأفراد وتلبية لمسؤولياتهم، تستوعب جميع الولاءات. إذا ما تعرض أي عضو لأذى فإن العشيرة كانت ستأخذ بثاره. وإذا ما آذى أحداً فإنها كانت ستتحمل المسؤولية معه. ونتيجة لهذا التضامن الجماعي المعروف باسم 'العصبية' كانت العشيرة البدوية تعد نفسها كياناً سياسياً كاملاً ولا تعترف بأي مرجعية خارجية. وكل عشيرة كانت بقيادة شيخ (زعيم) كان منتخباً عادةً من

قبل مسني العشيرة من أبناء إحدى العائلات المرموقة والذي كان يتصرف على الدوام وفقاً لمشورتهم. كان يتولى تسوية النزاعات الداخلية وفقاً لتقاليد الجماعة، ولكنه لم يكن يستطيع أن يشرِّع أو يصدر الأوامر. كان يتعين على الشيخ أن يكون غنياً سخياً مع المحتاجين ومع مؤيديه، وكان لا بد له من أن يكون متحلياً بقدرٍ رفيع من الدهاء والحصافة - حليماً، وصارماً، وعملياً. وكان عليه قبل كل شيء أن يتحلى بما يكفي من الحكمة لتجنب استثارة خصومة أتباعه الحسّاسين.

كانت العشيرة تحدد الكون الذهني للبدوي. كان الشعر يعبر عن إخلاص جذري لسمعة الجماعة وأمنها؛ دون العشيرة لم يكن للفرد أي مكان في العالم، أي حياة تخصه هو. لم تكن لغة البدو توفر أي طريقة للتعبير عن مفهوم الفردية والشخصية. وعبارة وجه، رغم دلالتها على الزعيم، كانت في الواقع مفهوماً دالاً على شخص الجماعة بدلاً من الكيان الفردي للشيخ بوصفه شخصاً.

في حالات معينة كان من الممكن إذابة البدو في هيئات أكثر احتضاناً، ومتمايزة غالباً. عند نقاط الاحتكاك بين الأجزاء الخصبة من الجزيرة العربية والصحراء، في واحات باليمن، وفي الهوامش الشمالية حيث تلامس الصحراء العربية أطراف أحد قرني الهلال الخصيب، تولت الاتحادات مهام تنظيم القوافل والتجارة. واجتراح الحَرَم، الملاذ المشترك، كان أيضاً يتيح فرصة عبادة الآلهة ذاتها، والتبادل الاقتصادي، والاجتماع، وإجراء المساومات السياسية.

ثمة أنظمة وراثية وممالك نشأت على التخوم. في جنوب الجزيرة العربية تأسست السلطة الملكية للمرة الأولى نحو العام 1000 ق. م. ودامت حتى الحقبة الإسلامية. مع حلول القرن الخامس قبل الميلاد كان اليمن منظماً في ممالك حاضنة لأقوام زراعية، وتجارية، ورعوية، مع عواهل، نخب عقارية، ومجلس ديني (بانثيون)، وعبادة منظمة للآلهة في الهيكل. كانت النخبة السياسية تأتي من القبائل الأرستقراطية وتتحكم بمساحات واسعة من الأراضي والمزارع. كذلك كانت المعابد تملك حيازات ذات شأن، في حين أن العامة كانوا منظمين في عشائر ملزمة بتأمين الخدمات الزراعية والعسكرية للنخب. كانت القبائل التابعة والموالية تمد نفوذ الممالك اليمنية إلى عمق الجزيرة العربية. في الشمال، كانت

الممالك أقل استكمالاً لعملية الهيكلة المؤسسية. فمملكة الأنباط (من القرن السادس قبل الميلاد حتى العام 106 م) كانت خاضعة لحكم ملك ولكنه معتمد في الواقع على ائتلاف داعم متشكل من زعماء القبائل والعشائر. منذ العام 85 ق. م. كان الأنباط، من عاصمتهم البتراء، يسيطرون على جزء كبير من الأردن وسورية، ويتاجرون مع كل من اليمن، ومصر، ودمشق، ومدن فلسطين الساحلية إلى حين قيام الرومان بتدمير عاصمتهم في العام 106 م. كانت تدمر، التي وسَّعت السيطرة الملكية لتشمل الصحارى المحيطة بالمناطق الحدودية، وريثة البتراء. وقد تميز التفوق التدمري بكون المدينة عاصمة حضرية، بإيوائها لعدد من المعابد المتطورة، وبتشكيلها نقطة تقاطع شبكة واسعة من طرق المواصلات، وباحتضانها لثقافة هلينية قوية. هاتان المملكتان حافظتا على نظام اقتصادي وسياسي محدد عبر شبه الجزيرة دائبتين على إدخال بدو الأعماق في الأطر السياسية، والتجارية، والثقافية للتخوم.

تاريخياً بقي ميزان القوة بين عشائر العمق الصحراوي ومجتمعات النطاق الواسع في الأطراف متغيراً. منذ نحو العام 1000 ق. م. حتى نحو العام 300 م ظلت أقاليم اليمن، والحجاز، والأطراف الشمالية ناجحة في تنظيم عمق شبه الجزيرة وفي إبقاء الحياة البدوية خاضعة للاقتصادات الزراعية والتجارية لدى الممالك المستقرة، غير أن فتح الطرق البحرية أمام التجارة الدولية في القرن الأول قبل الميلاد ما لبث أن جلب كارثة مالية وسياسية على اليمن. وقد شهدت السلطة السياسية في الجنوب مزيداً من الضعف مع إخفاق الطرق البرية؛ راح البدو يتدخلون في النزاعات الداخلية، ويقتحمون المناطق الزراعية، ويضعون حداً للنفوذ اليمني في الحجاز وقلب الجزيرة العربية. ففي العام 328 م تمكن ملك العرب، امرؤ القيس بن عمرو، من السيطرة على نجران. وفي الشمال، تعرضت تدمر للتدمير في العام 271 م ـ إذ ذهبت، مثلها مثل مملكة الأنباط، ضحية الجهود الرومانية الرامية إلى إدخال الأجزاء الشمالية من الجزيرة العربية في الإمبراطورية. ومع حلول نهاية القرن الثالث كانت ممالك الأطراف قد فقدت السيطرة على قلب شبه الجزيرة.

منذ أوائل القرن الرابع وحتى نهاية القرن السادس، كانت ثمة سلسلة من المحاولات المبذولة لإعادة فرض هيمنة ممالك الأطراف، لاستعادة النظام في الصحراء، ولحماية التجارة وزراعة الواحات. في اليمن، تمت إعادة تأسيس المملكة الحميرية، وجرى مد نفوذها، بواسطة اتحاد قبائل كندة، إلى بدو الحجاز وقلب الجزيرة العربية. وبعد تدمير البتراء وتدمر، حاول الرومان أن يدافعوا عن هذين الإقليمين عبر تجنيد اتحادات عربية لتولي مهام الحراسة ضد الساسانيين والعرب الآخرين. في نهاية القرن الخامس تولى الغساسنة، وهم عرب مسيحيون، مهام الدفاع عن سورية وفلسطين ضد البدو والفرس. كذلك حافظت الإمبراطورية الساسانية على دولة عازلة ـ مملكة لخم، التي كانت ائتلاف قبائل آرامية ومسيحية منتشرة على امتداد الحدود بين العراق والصحراء، انتظمت تحت قيادة عائلة لخم التي اتخذت الحيرة في الأطراف السفلية من الفرات عاصمة لها. غير أن أنظمة الأطراف الجديدة كانت أقل قوة من أسلافها، وما لبثت أن تعرضت جميعاً للتفكك والانحلال خلال عقود القرن السادس. تعرض اقتصاد جنوب الجزيرة العربية للانهيار، وضاعت الوحدة السياسية تماماً. في الشمال، أقدم الرومان والفرس على إزاحة أتباعهم وحاولوا اقتسام شمال الجزيرة العربية وضمه إلى إمبراطوريتهم. في أوائل القرن السابع اشتبكت الإمبراطوريتان البيزنطية والساسانية في حروب مرهقة ومهلكة للطرفين. وهكذا فإن اتحادي المرحلة الوسطى كانا قد تعرضا للتدمير من قبل قوتين خارجيتين عجزتا عن التعويض حتى عن مساهماتهما المحدودة في عملية الحفاظ على النظام السياسي والاقتصادي.

في القرن السادس، وحدها مكة تصدت لنزعة التشظي والتمزق على الصعيدين السياسي والاجتماعي. فبوصفها ملاذاً دينياً تولى مزارُها، الكعبة، اجتذاب الحجاج من سائر أرجاء الجزيرة العربية، أصبحت مكة مقر مختلف أصنام شبه الجزيرة وآلهة القبائل، والهدف المحدد للحج السنوي. انطوى الحج أيضاً على فترة هدنة، ساعدت ليس فقط على توفير الظروف الملائمة للعبادة الدينية، بل وعلى تأمين فرص التحكيم لفض النزاعات، وتسوية الخلافات، وتسديد

الديون، وإبرام الصفقات التجارية، بالطبع. إن الأسواق المكية أضفت على القبائل العربية هوية مشتركة وجعلت المدينة متفوقة معنوياً وأخلاقياً في أجزاء واسعة من الجزيرة العربية الغربية والوسطى.

هذه الأسواق (أو المعارض بلغة العصر) كانت منبع اهتمامات مكة التجارية. فالناس المعروفون باسم قريش الذين كانوا مسيطرين على مكة في القرن الخامس باتوا خبراء ماهرين على صعيد تأمين حاجات السكان وبيعها لهم بالمفرق. وفي القرن السادس اهتدوا لأنفسهم إلى مكانة في تجارة التوابل أيضاً، مع تمخض بعض الصعوبات في طرق تجارية ودولية أخرى عن تحويل القوافل إلى الطريق البرية العابرة للجزيرة العربية. كانت القوة البحرية البيزنطية في البحر الأحمر والمحيط الهندي متدهورة؛ كانت القرصنة طاغية على البحر الأحمر. في الوقت نفسه كانت طريق الخليج العربي/الفارسي - دجلة - الفرات مبتلية بالاستغلال الفارسي ومتكررة الانقطاع تحت تأثير اللخميين، والغساسنة، والحروب الفارسية - الرومانية. ومع حلول منتصف القرن السادس أضحت مكة، بوصفها وريثة البتراء وتدمر، إحدى مدن القوافل المهمة في الشرق الأوسط. درج المكيون على نقل التوابل والجلود والعقاقير والأقمشة ومجموعات العبيد الآتية من إفريقيا أو الشرق الأقصى إلى سورية، ليعودوا بالأموال والأسلحة والحبوب والخمور إلى الجزيرة العربية. تطلبت التجارة إبرام معاهدات مع رسميين بيزنطيين كما مع البدو لتأمين المرور الآمن للقوافل، ولحماية حقوق الكلأ والماء، ولتوفير الرواد والمرشدين. ومثل هذه الترتيبات ما لبثت أن أكسبت مكة مجالاً للنفوذ على الصعيدين السياسي والتجاري بين البدو الرحل وصولاً إلى التمخض عن إيجاد اتحاد قبائل موالية أو عميلة. وبالارتباط مع قبائل تميم جرى فرض نوع فضفاض من الهيمنة الدبلوماسية المكية على الصحراء. ومع تدهور أحوال الحبشة، وبني غسان، وبني لخم، كاد النفوذ المكي يغدو القوة السياسية التوحيدية الوحيدة في الجزيرة العربية في القرن السادس.

غير أن إخفاق القوى الحدودية ما فتئ في الجزء الأكبر من الجزيرة أن أفضى إلى تعميم البداوة. باتت الجماعات البدوية متحررة من القيود السياسية

والتجارية المفروضة ذات يوم من قبل الممالك الحدودية، وصارت النزاعات العنيفة فيما بين العشائر والقبائل أكثر تكراراً. في القرون الرابع، والخامس، والسادس ظلت عصابات السطو البدوية كوابيس معطّلة للقوافل التجارية، ودأبت الهجرات البدوية على قلب مناطق الأطراف والتخوم في اليمن وعلى امتداد الحدود العراقية والسورية إلى مساحات رعي. من الطبيعي أن إضفاء الصفة البدوية على الجزيرة العربية لم يتم دفعة واحدة. كان الأمر عملية تدريجية وتراكمية، دائبة على ترجيح كفة التوازن الحساس دائماً بين الكيانات السياسية المنظمة من جهة والمجتمعات العشائرية من جهة ثانية لمصلحة الأخيرة.

في أواخر القرن السادس، انعكست المجابهة بين جماعات صغيرة معززة من ناحية واتحاد تجاري وديني من ناحية ثانية على الحياة الثقافية جنباً إلى جنب مع الحياة السياسية في الجزيرة العربية. وتماماً كما كان المجال السياسي مبتلياً بالتوتر فيما بين أنماط متباينة من التنظيم السياسي والاقتصادي، فإن الحياة الثقافية باتت موبوءة برؤى ووجهات نظر متنافرة يتعذر التوفيق بينها حول الحياة الإنسانية، والمجتمع البشري، ومفاهيم متضاربة ومتناقضة عن الكون والآلهة.

شعر وآلهة

بقيت الثقافة الدينية والشعرية لدى العشائر عنصراً أساسياً من عناصر الحياة البدوية. فبدوي الجزيرة العربية كان أرواحياً مُشْركاً يؤمن بأن جميع الأشياء والأحداث الطبيعية أرواح حية من شأنها أن تكون إما نافعة أو ضارة بالنسبة إلى الإنسان. كان كَوْنُ العرب مأهولاً بالجن (العفاريت) الذين كان يتعين على المرء إما خَطْبُ ودهم واسترضاؤهم أو التحكم بهم وإخضاعهم عن طريق السحر. كان بوسع البدوي أن يحدد مصيره وأقداره وضبط هذه القوى ولجمها بالممارسات السحرية، غير أنه لم يكن على علاقة ودية معها. فقوى الجن كانت قبيلة أخرى، غير قبيلته. كذلك كان البدو يعبدون الأجداد، والقمر والنجوم، مع آلهة منحوتة من الحجر والخشب موضوعة في ملاذات محمية. فيما عدا ذلك لم

تكن دياناتهم منطوية على أي تصور فلسفي للكون، رغم تعبيرها عن إحساسهم بما تنم عنه كوكبةُ القوى المتحكمة بالعالم الطبيعي والمسيطرة على كيان الإنسان من قداسة مشحونة بفيض من الألغاز.

ديانات الاتحادات والممالك الأشد تعقيداً على المستوى السياسي كانت، هي الأخرى، قائمة على الإشراك، على تعدد الآلهة، إلا أنها كانت تعبر عن مفهوم أكثر تمايزاً لجملة العوالم السماوية، والطبيعية، والبشرية. مجمل الأمكنة المحرمة القبلية وسائر المعابد والهياكل العائدة للممالك القديمة كانت مكرسة لنوع من العبادة المنتظمة للآلهة. فكعبة مكة، وهي مركز الحج، كانت، مثلاً، الملاذ الحاضن لعدد كبير من الآلهة المصفوفين تراتبياً. لم يعد هؤلاء الآلهة متماهين، ببساطة، مع الطبيعة؛ بل باتوا مصنفين بوصفهم أشخاصاً متمايزين منفصلين عن القوى الطبيعية التي درجوا، بوصفهم كيانات ذوات إرادة، على التحكم بها وضبطها. كان من الضروري استرضاء أمثال هؤلاء الآلهة بالأضاحي والقرابين؛ كان المرء يستطيع أن يتواصل معهم بوصفهم أشخاصاً.

في بيئة زاخرة بالملاذات المشتركة، ظلت تنبثق بين الحين والآخر سلسلة من التصورات الجديدة للهوية الجماعية. وكانت المعارض أو الأسواق التجارية والدينية الحولية في مكة وغيرها من أمكنة الحج توفر فرص لقاء الأعداد الكبيرة من عائلات وقبائل شبه الجزيرة، وفرص تركيز عبادة أبناء القبائل على الآلهة المشتركة، وفرص تمكين هؤلاء من مراعاة معايير بعضهم البعض الآخر، وفرص تنميط وتوحيد اللغة والعادات المعتمدة في التعامل فيما بينهم. إن الوعي بالمعتقدات الدينية وأنماط الحياة المشتركة، والاعتراف بالقبائل والعائلات الأرستقراطية، والتسليم بمؤسسات ناظمة لسيرورات الرعي والحرب والتجارة والتحالف والتحكيم، واللغة الشعرية المشتركة التي اعتمدها رواة الشعر والقصائد في طول الجزيرة العربية وعرضها، كل ذلك شكل دليلاً على نشوء وتطور هوية جماعية تتجاوز العشيرة الفردية.

مع ذلك، ثمة كان وجه شبه عميق بين الاتحاد الديني في مكة والحياة المتشظية الممزقة للعشائر البدوية. فالذهنية البدوية والشرك المكي كلاهما كانا

يحملان وجهة النظر نفسها عن الشخص، والمجتمع، والكون. ووجهة النظر هذه لم تكن لتوفر أي تصور متماسك عن الكائن الإنساني بوصفه كياناً. في اللغة العربية القديمة لم تكن ثمة أي كلمة أو عبارة واحدة دالة على الشخص. فكلمات القلب، والروح، والنفس، والوجه كانت سلسلة عبارات مستخدمة، دون أن تكون أي منها مرادفة لمفهوم شخصية متماسكة. كانت كثرة الآلهة تعكس وترمز إلى نظرة متشظية إلى طبيعة الإنسان والمجتمع وجملة القوى الممسكة بأدوات إدارة الكون. من وجهة النظر الوثنية كانت النفس بلا مركز، وكان المجتمع بلا كيان كلي، وكان الكون بلا معنى إجمالي شامل.

جاء موقف الديانات التوحيدية مختلفاً. وصلت هذه الديانات إلى الجزيرة العربية عبر قنوات أجنبية وبفعل تأثيرات خارجية: مستوطنات يهودية ومسيحية، ومبشرين ووعاظ وتجار متنقلين، وضغوط سياسية صادرة عن الإمبراطورية البيزنطية والحبشة. مع حلول القرن السادس كانت النزعة التوحيدية في الدين قد حققت قدراً من الرواج. ثمة أعداد كبيرة من غير المؤمنين باتت تتفهم الديانات التوحيدية؛ وآخرون، أطلق عليهم القرآن اسم الحنفاء، كانوا يؤمنون بإله واحد ولكنهم لم يكونوا من أتباع عقيدة دينية محددة. ثمة مسيحيون استوطنوا اليمن، وواحات صغيرة، ومناطق الشمال الحدودية؛ كانوا أقلية ولكنهم كانوا أصحاب نفوذ كبير، وشديدي الجانبية، بنظر البعض، جراء قوة تعاليمهم من جهة وبسبب صدق تمثيلهم لما كان يُرى حضارة أقوى، أكثر تطوراً، وأعمق غوراً. هذه الديانات الجديدة كانت تقول بأن هناك إلهاً واحداً خلق النظام الروحي والأخلاقي للعالم؛ إلهاً جعل الناس، فرادى، مسؤولين عن أفعالهم وعقيدتهم؛ إلهاً جعل الناس جميعاً إخوة مهما كان انتماؤهم العنصري أو العشائري، إلهاً جعل خلاص هؤلاء الناس ممكناً.

وهكذا فإن التوحيديين كانوا شديدي الاختلاف عن المشركين في إحساسهم بوحدة الكون وبانطواء التجربة الشخصية على معنى. ففي حين لم يكن المشركون يستطيعون أن يروا سوى عالم ممزق، مؤلف من عدد كبير من القوى الفوضوية والعشوائية، كان التوحيديون يرون الكون كياناً كلياً متجذراً في

كيان واحد ومخلوقاً ومحكوماً من قبل هذا الكيان الذي هو مصدر النظام على الصعيدين المادي والروحي كليهما. وفي حين أن المشركين كانوا يتصورون مجتمعاً ينقسم فيه الناس إلى عشائر ويتوزعون على مناطق، لكل منها جماعتها وآلهتها الخاصة فإن التوحيديين تخيلوا مجتمعاً أدى فيه الإيمان المشترك إلى جعل البشر إخوة وأشقاء في السعي إلى الخلاص. وفي حين أن الكائن الإنساني في النظرة القائمة على الإشراك وتعدد الآلهة سلسلة من القوى المتنوعة دون أي مركز معنوي أو نفسي، نتاجاً للأقدار، فإنه في النظرة التوحيدية مخلوق أخلاقي ـ معنوي، هادف، غايته النهائية هي الخلاص. في نظرة الديانات التوحيدية ليس الرب، والكون، والإنسان، والمجتمع إلا أجزاء لكلٍّ واحدٍ ذي معنى.

لم تكن هذه المجابهة بين وجهات النظر إلى العالم في أي مكان أكثر أهمية مما كانت في مكة. كانت مكة إحدى أكثر أمكنة الجزيرة العربية تعقيداً وتنافراً. كان المجتمع هنا قد تجاوز حدود العشيرة والقبيلة ليغدو قادراً على أن يطيق قدراً من التعقيد على صعيد الروابط السياسية والاقتصادية. كان لمكة مجلس عشائر ولو بمرجعية أخلاقية فقط، مع صلاحيات تطبيق غير مستقلة. كذلك كانت مكة أحد الأمكنة القليلة المتمتعة بكتلة سكانية عائمة، غير قبلية مؤلفة من منفيين، ولاجئين، وخارجين على القانون، وتجار أجانب أفراد، في الجزيرة العربية. ومجرد وجود أناس وعشائر مختلفين ـ أناس غير منتمين إلى أي عشائر، أجانب، أناس بمعتقدات دينية مختلفة، وبوجهات نظر متباينة إلى غايات الحياة وقيمها ـ أدى إلى إبعاد مكة عن جملة الأديان والتصورات الأخلاقية العشائرية القديمة. ثمة تصورات جديدة للقيمة الشخصية والمكانة الاجتماعية وعلاقات اجتماعية جديدة باتت تلقى الرعاية والاحتضان في هذا المجتمع المعقد. على الضفة الإيجابية، كانت ضرورات النشاط التجاري وجملة الصلات والتماهيات الشاملة للجزيرة العربية تحرر الأفراد من قيود تقاليد عشائرهم وتتيح لهم فرصة الاعتزاز بأرواح واعية لذاتها، نقدية، قادرة على الانخراط في تجربة قيم جديدة، وتستطيع إدراك وتصور إله كوني ومُثل أخلاقية شاملة. أما على الضفة السلبية فإن المجتمع كان يعاني من المنافسة الاقتصادية، والنزاع الاجتماعي،

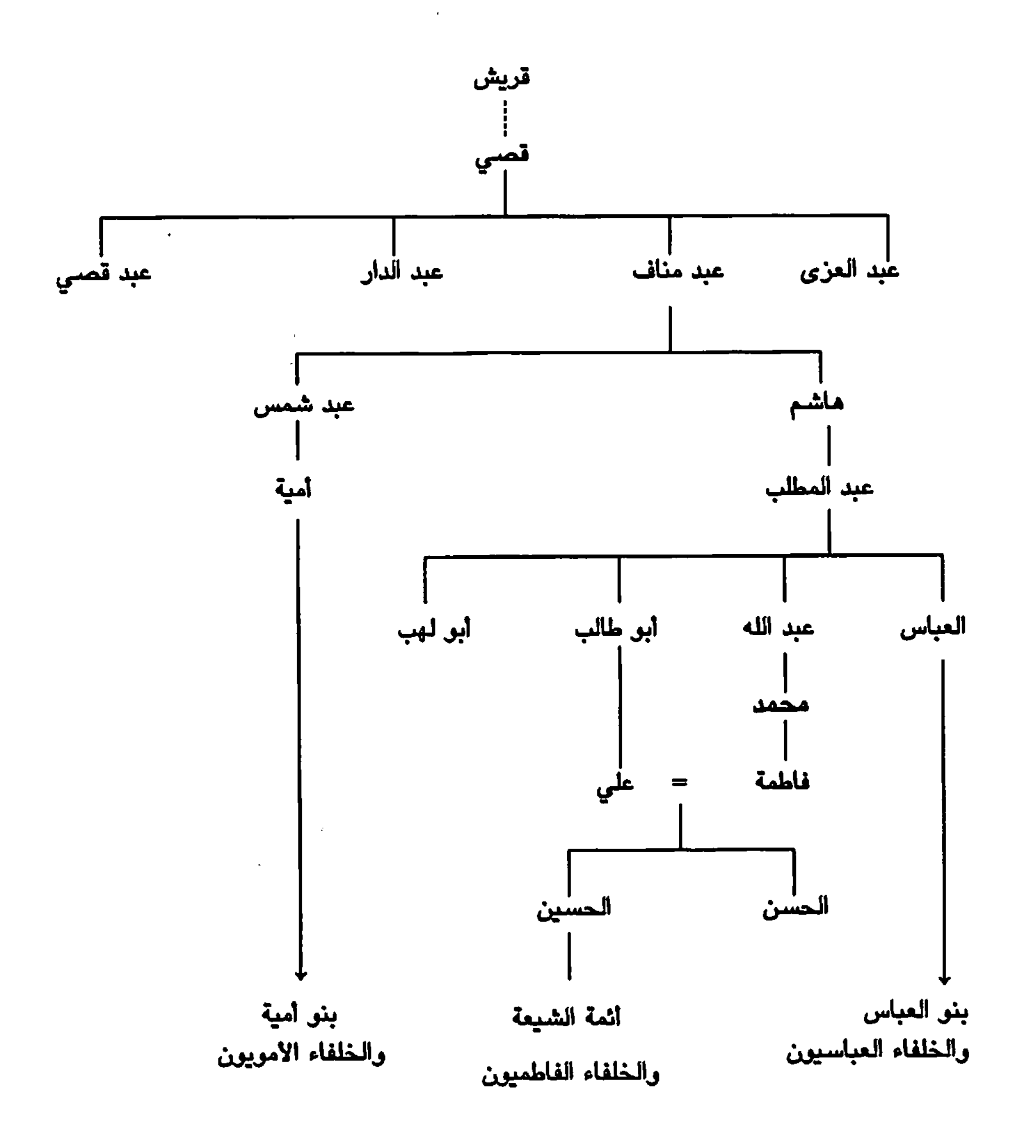
والفوضى الأخلاقية ـ المعنوية. تمخضت الفعاليات التجارية عن جلب التمايز الاجتماعي بالاستناد إلى أساس الثروة، مع تضاربات يتعذر السماح بها أخلاقياً بين الأوضاع الفردية وضرورات الولاء العشائري. كان القرآن سيشجب إحلال الطمع، والجشع، والغطرسة، ونزعة الاستغراق في الملذات لدى الأغنياء الجدد محل الفضائل القبلية. باتت مكة، التي كانت قد وفرت للجزيرة العربية قدراً من النظام السياسي والتجاري، في مواجهة خطر إضاعة هويتها الأخلاقية والاجتماعية.

كانت الجزيرة العربية في حالة اختمار وغليان: ثمة مجتمع في زحمة حشد من تجارب سياسية هيكلية كان مهدداً بخطر الفوضى؛ ثمة قوى عشائرية وقبلية جبارة باتت تهدد بالطغيان على القوى الهشة للاستقرار الزراعي، والنشاط التجاري، والتناغم السياسي. كان ثمة مجتمع مسّته التأثيرات الإمبراطورية ولكن دون حكومة مركزية؛ مجتمع مطبوع باعتناق ديانات توحيدية ولكن دون أي كنيسة راسخة؛ مجتمع معرض لأفكار الشرق الأوسط ولكنه غير مخترق بها. كانت الجزيرة العربية لا تزال مطالبة بالاهتداء إلى مكان لها في عالم الشرق الأوسط. في هذا المنعطف بالذات وُلد محمد، ونزل عليه الوحي بالقرآن، فاصبح نبي الإسلام.

الفصل 2

حياة النبي

النبوة ظاهرة نادرة، والأكثر خرقاً للمألوف هو النبي الذي يتمخض تأثيره عن قلب حيوات أبناء قومه على نحوٍ دائم ويترك أحد أديان العالم الكبرى ميراثاً. وهكذا فإن حياة محمد وصعود الإسلام يجب فهمهما من منطلقي الرؤية الدينية والتأثير الدنيوي. بالمقارنة مع مؤسسي أديان كبرى أخرى، تبقى مصادر معرفتنا عن حياة النبي وافرة. لدينا القرآن نفسه، كتاب المسلمين المقدس، الذي يؤمن المسلمون بأن الرب أنزله وحياً على محمد عبر الملاك جبريل - بأنه وحي الرب المباشر لفظاً وإرادة، والمنبع الأساس لعقيدة المسلمين، ومصدر الإلهام بالعيش وفق الطريقة التي يطلبها الرب من البشر. برأي المسلمين ليس القرآن إلا الوحي الأخير الذي يتفوق على الشريعتين اليهودية والمسيحية ويحلّ محلهما وينسخهما. ربما بدأ النبي نفسه بإطلاق عملية تجميع كتاب مقدس مكتوب عن طريق الإملاء على الكتبة وتوجيههم حول كيفية ترتيب آيات الوحي. ما لبث القرآن أن جُمع كاملاً بعد وفاة النبي وجرى تعميم طبعة رسمية من قبل الخليفة عثمان (644 - 656). بسبب بروز عدد من المشكلات المختلفة على صعيد الكتابة ووجود نصوص تقليدية غير عثمانية، بقيت نقاط نزاع تفصيلية معينة حتى القرن العاشر، حيث أقدم



شكل 1: عائلة محمد

الباحثون المسلمون على التوافق حول عد حتى القراءات المتباينة متكافئة من حيث صحتها.

أما الأحاديث، أو أقوال النبي، فهي المصدر الثاني. ليست هذه بنظر

المسلمين إلا تعبيرات محمد الخاصة الملهمة، خلافاً للتعبيرات القرآنية. والأحاديث تعالج، في المقام الأول، جملة القضايا الطقسية، والأخلاقية، والدينية الأخرى. والمرجع الرئيس الثالث عن حياة النبي هو كتاب "السيرة" الذي جمعه ابن إسحاق (ت 768 أو 769) بالاستناد إلى الموروث الشفوي والروايات الجزئية المكتوبة التي ما لبث ابن هشام (ت 833 أو 834)، لاحقاً، أن حررها ونقحها. ثمة مواد غير مشمولة في طبعة ابن هشام موجودة في مصادر إسلامية لاحقة.

ومن هذه المنابع نعلم أن القرآن نزل خلال العقدين الأخيرين من حياة محمد، من نحو العام 610 إلى وفاته في العام 632. ومع تكشفه عبر الزمن، تولى القرآن معالجة أحداث تاريخية محددة؛ زودنا معلقون إسلاميون لاحقون عن معلومات حول الحوادث المرتبطة بمناسبات وحي معينة. إن آيات القرآن تتناول حوار محمد مع المكيين ومعالجته لجملة المشكلات السياسية والاجتماعية في المدينة، وتوفر إرشادات ملموسة في قضايا شعائرية وأخلاقية وحقوقية وسياسية. وإذا ما تم النظر إليه على أنه وثيقة تاريخية فإن القرآن يسلط الضوء على مسار تطور رؤية محمد عبر التجاوب المباشر مع الظروف الملموسة. في سيرته لا نراه ناشراً منظومة عقائد ثابتة. لقد كان قاضياً أكثر منه مشرِّعاً، مستشاراً أكثر منه أستاذ تنظير. إننا نرى النبي إنساناً أضفى عليه الوحي توجهاً جديداً في الحياة، توجهاً ظلت مضاعفاته وإمكانياته دائبة على التكشف والتجلي أمامه.

محمد في مكة

ولد محمد نحو العام 570 في عشيرة بني هاشم التي كانت مرموقة ذات يوم. أجداده كانوا حراس بئر زمزم المقدس بمكة، ولكن العشيرة لم تكن لدى مجيئه، رغم انشغالها بالتجارة بين الأكثر نفوذاً وتأثيراً. توفي والد محمد قبل أن يولد. تولى تربيته جده ومن ثم عمه أبو طالب. عمل محمد في قيادة قوافل التجارة، وفي العام الخامس والعشرين من العمر اقترن بربة عمله خديجة التي كانت أرملة غنية. أنجبا أربع بنات وعدداً من الأبناء؛ وجميع هؤلاء الأبناء ماتوا وهم أطفال.

في الأعوام التي سبقت الوحي أدمن محمد على الانسحاب إلى الجبال الواقعة خارج مكة للصلاة في عزلة. ثمة رواية قيل إنها واردة لدى ابن إسحاق ولكنها غير موجودة في طبعة ابن هشام المنقحة توحي بأن محمداً كان يتلقى النصح والتأييد من أحد الحنفاء ـ أحد التوحيديين العرب، أحد المؤمنين بإله واحد رغم عدم كونه يهودياً أو مسيحياً ـ الذي أقنعه بعدم جدوى عبادة الأصنام.

نحو العام 610 تلقى الباحث عن الحقيقة الدينية وحيه الأول. جاءه مثل انبلاج الفجر. أولى الكلمات التي نزلت عليه كانت الآيات الافتتاحية الخمس للسورة 96: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾. إدراكه لنزول الوحي عليه أشعره بقدر من الرهبة، والخوف، والتوجس.

في الأعوام الأولى كان مضمون هذا الوحي مشهد إله عظيم، عادل، هو الله، الذي سيتولى، بكل تأكيد، يوم الحساب رَوْزَ أعمال كل إنسان فيخصه بالنعمة أو النقمة، وبالثواب أو العقاب. دأب الوحي المبكر على تأكيد الخوف من الدينونة، والحضّ على التقوى، وأعمال الخير، مع التحذير من إهمال الواجبات والتغافل عن حساب اليوم الآخر. مقابل عبادة الرب والخوف من حساب اليوم الآخر، ثمة كان الادعاء، والاعتزاز بقوى الإنسان، والتعلق بأشياء هذا العالم. كانت هذه هي الكبرياء الزائفة لأهل مكة التي أوصلتهم إلى خطيئة الجشع والبُخل ـ إهمال واجب التصدق على الفقراء والإحسان إليهم. وإضافةً إلى الوعظ بهذه الأفكار، دأب محمد على تكريس الصلاة الطقسية. كانت آيات الإيمان باليوم الآخر، وكرم الأخلاق، والعبادات تشكل أساس الإسلام المبكر.

جاء الوحي القرآني منطوياً على أوجه شبه مهمة بالديانتين المسيحية واليهودية. وبالنسبة إلى محمد فإن آيات الوحي جاءت من المصدر نفسه. النظائر المسيحية جلية في تعبير محمد عن رؤيته ليوم الحساب ـ بأنه سيأتي مصحوباً بالرعود والطبول والزلازل، وبأن العالم سيتدمر والموتى ستتم إعادتهم إلى الحياة، وبأن تلك ستكون لحظة مرعبة، لحظة مثول البشر، فرداً فرداً، أمام الرب، حيث لا يتدخل الملائكة إلا لمصلحة الأخيار. هذه التفاصيل كانت واردة في

مواعظ الكهنة والمبشرين السوريين الرحل في أسواق الجزيرة العربية ومعارضها. ثمة أفكار شبيهة باليهودية مثل النزعة التوحيدية التي لا تعرف المساومة، والإيمان بآيات الوحي المكتوب، وتصور نبي مرسل إلى شعب مختار، وسلسلة معينة من الممارسات الدينية المحددة، لافتة أيضاً في القرآن. ومع ذلك فإن وحي محمد واللغة التي دُعم بها كانا أصيلين. فقد تم إهداؤه نوعاً من معرفة وجود الرب وإرادته، وينبغي أن يكون قد فهم الوحي بالمعنى المعتمد لدى توحيديي الجزيرة العربية الذين كانوا يؤمنون برب أعلى ولكن دون أن يكونوا يهوداً أو مسيحيين.

لمدة ثلاث سنوات بعد نزول الآيات الأولى للوحي، بقي محمد شخصاً عادياً، دائباً على استيعاب رسالة الرب. روى قصة تجربته لأسرته وأصدقائه، وقوة الوحي واللغة الملزِمة التي كان مغلفاً بها اقنعت هؤلاء بأن تصوراته كانت بالفعل تجليات سماوية. ثمة مجموعة صغيرة تبنت آراءه وتحلقت حوله لسماع القرآن وتلاوته. كان هؤلاء أوائل المهتدين وقد كانت بينهم زَوْجُه خديجة مع اثنين من الخلفاء الراشدين اللاحقين: أبي بكر وعلي، وآخرون.

بعد ثلاث سنوات كان وقت إعلان الرسالة قد حل. نزل عليه وحي ﴿قُمْ فَأَنذِرْ﴾ (المدّثر 2/74) نحو شهر محرم من العام 613 فراح يدعو علناً في البداية إلى إضفاء آراء دينية على وقائع الحياة الاجتماعية والسياسية. من اللافت أن أوائل المهتدين كانوا من اللاجئين الغرباء، ومن الفقراء المعدمين، ومن منتسبي العشائر الضعيفة، ومن الأبناء صغار السن للعشائر القوية - من أولئك الأشد سخطاً على المناخات الأخلاقية والاجتماعية المتغيرة في مكة، الذين شكلت رسالة النبي بنظرهم بديلاً حيوياً.

ومع ذلك فإن دعوة محمد لاقت، خارج دائرة أتباعه الصغيرة، معارضة شبه شاملة. ينبئنا القرآن أن التجار القرشيين الذين كانوا مهيمنين على الحياة المكية، سخروا من آيات محمد. استهزؤوا بفكرة الحساب الأخير والبعث الشاذة، وطالبوا بمعجزات للدلالة على صدق رسالته. تمثل رد محمد الوحيد - وهو لا يزال ردُّ المسلمين - بأن القرآن نفسَه، بجمال لغته الفريد، معجزةٌ ودليلٌ على أنه

وحي نازل من السماء. إلا أن قريشاً أصرت على شجب محمد وعدّه كاهناً، أو منجِّماً، أو عَرّافاً، أو نوعاً من أنواع السحرة الساقطين، أو مجنوناً. ثم جاءت الإهانات، وعمليات إزعاج محمد وأتباعه، ومقاطعة اقتصادية وصلت إلى مستوى منع المسلمين من شراء الطعام في الأسواق.

ارتدت هذه المعارضة ثوباً دينياً، إلا أن دعوة محمد كانت في الحقيقة تحدياً مضمراً لسائر مؤسسات المجتمع القائمة ـ مؤسسات عبادة الآلهة والحياة الاقتصادية المرتبطة بهياكل هذه الآلهة، وقيم التقاليد القبلية، ونفوذ الزعماء والتضامن العشائري، التي كان محمد راغباً في تحرير أتباعه من براثنها. كانت الديانة والعقيدة الأخلاقية والبنية الاجتماعية والحياة الاقتصادية منظومة أفكار ومؤسسات وثيقة الترابط فيما بينها على نحو يتعذر فصله.

قامت آيات القرآن المنزلة بتزويد محمد بالرد على معارضيه. قامت بتسويغ دعوته على أساس كونه مُرسَلاً من الرب لإنقاذ قومه من الجهل وإرشادهم إلى الصراط المستقيم، إلى طريق الحق والخير. كان نبياً من سلسلة أنبياء العهد القديم والجزيرة العربية؛ كان نبياً بُعث لإعلان إرادة الرب باللغة العربية. في هذه المرحلة خاطب محمد نصارى ويهوداً، جنباً إلى جنب مع وثنيين، في رسالته. لاحقاً فقط أصبح واضحاً أن دعوته كانت ستقوم بتأسيس ديانة جديدة جنباً إلى جنب مع الديانتين اليهودية والمسيحية.

ومع انتشار الرسالة المحمدية أصبح واضحاً أنها منطوية ليس فقط على تقديم الوحي القرآني والتبشير به بل وعلى قيادة الأمة ـ الجماعة. انطوت النبوءة على رؤية أُخروية ومعرفة بمشيئة الرب، اللتين انطوتا بدورهما على الريادة والقيادة الاجتماعية الصحيحتين. لدينا مؤشر ملموس يدل على أن محمداً كان، في تاريخ مبكر يعود إلى العام 615، قد أصبح قائد الجماعة ـ الأمة، وعلى أن أولئك المؤمنين بتعاليمه كانوا قد شكلوا فريقاً مفصولاً عن باقي أهل مكة. في ذلك العام، غادرت مجموعة من أتباعه إلى الحبشة. ففي سبيل الدين كان الناس مستعدين للتخلي عن عائلاتهم وعشائرهم والعيش معاً في أرض أجنبية. عُرى العقيدة المشتركة كانت أقوى من روابط الدم. وعلى

هذا النحو فإن الديانة الجديدة هددت بتفكيك نظام المجتمع القديم وصولاً إلى إيجاد نظام جديد.

تمخضت معارضة محمد أيضاً عن إماطة اللثام عن بُعد آخر من أبعاد العلاقات بين الدين والمجتمع. أدت إلى تسليط الضوء على مدى اعتماد مجرد بقاء محمد في مكة بله دعوته على عمه أبي طالب، وعلى أبناء عشيرته بني هاشم الذين وفروا له الحماية لكونه قريبهم. بدعم هؤلاء وتاييدهم استطاع محمد، رغم تعرضه للإزعاج، أن يواصل الدعوة. أما بعد نحو العام 615 أو 616 فقد كف عن هداية أعداد كبيرة من المؤمنين. مع حلول ذلك التاريخ كان قد أصبح متمتعاً بنحو مئة من الاتباع، غير أن المقاطعة المكية كانت قد بينت أن من شأن الالتحاق بركب محمد أن يجر المتاعب. لم تعد صحة رسالته وجملة مواهبه الخطابية والبلاغية والشخصية الممتازة على الدرجة نفسها من قوة الإقناع لأن الرجل نفسه تعرض للإهانة، وللملاحقة، وللنبذ أو النفي. تعين على محمد، ليضمن نجاح دعوته، أن يكون في موقع أقوى. ما كانت الأفكار وحدها كافية، وإن تم إطلاقها بمهابة آسرة، لتحريك الناس.

في العام 619 قرر محمد التماس الدعم من خارج مكة. كان وضعه، مع حلول ذلك التاريخ، قد أصبح هشاً. كان قد فقد زوجه خديجة وعمَّه أبا طالب بالموت؛ وتضاءل دَعْمُ عشيرته. أخيراً قرر أن يذهب إلى الطائف، واحة قريبة، ويبادر إلى دعوة الناس هناك إلى القبول به نبياً. أثبتت المغامرة أنها كانت سانجة. تعرض محمد للسخرية والطرد. حاول أيضاً أن يجد دعماً لدى البدو ولكنه لم يحقق، مرة أخرى، أي نجاح. بات محمد الآن مدركاً لحقيقة أنه كان بحاجة ماسة، إذا أراد حماية نفسه وأتباعه، والتغلب على مقاومة قريش، وكسب آذان الأعراب فيما وراء الحلقات الضيقة المنجذبة إليه عفوياً، إلى نوع من أنواع القاعدة السياسية.

عند هذا المنعطف، شكلت أوضاع واحة المدينة (يثرب) الزراعية نعمة نازلة من السماء. كانت المدينة، مثلها مثل مكة، مأهولة بعشائر متنوعة بدلاً من قبيلة واحدة، غير أنها، خلافاً لحال مكة، كانت مستوطنة مبتلية بعداوات مريرة

بل وحتى فوضوية بين المجموعتين القبليتين الرئيستين - قبيلتي الأوس والخزرج. النزاعات المطولة كانت تهدد أمن الناس في الحقول وتشكك باستمرار وجود المدينة وبقائها بالذات. وخلافاً للبدو كان على أهل المدينة أن يعيشوا جيراناً، ولم يكونوا قادرين على الانتقال من مكان إلى آخر.

يضاف إلى ذلك أن المدينة، مثل مكة، كانت تشهد تغيرات اجتماعية ما لبثت أن جعلت صيغة القرابة البدوية الكامنة في العمق بالية ولّى زمانها. الحاجات الزراعية بدلاً من نظيرتها الرعوية باتت تحكم الاقتصاد. باتت حياتها الاجتماعية على نحو متزايد خاضعة لإملاءات القرب المكاني بدلاً من علاقة قرابة الدم. كذلك كانت في المدينة كتلة سكانية يهودية كبيرة، ما قد يكون جعل الأهالي بمجموعهم أكثر تعاطفاً مع النزعة التوحيدية في الدين.

سنوات المدينة

في مأزق حاسم من مآزق حياته الخاصة تمكن محمد من هداية أوائل أتباعه في المدينة، وبعد مفاوضات مطولة تمت دعوته إلى المجيء إلى المدينة المضطربة. ففي العام 620 ستة من الخزرج قبلوا به نبياً. وفي العام 621 تعهد عدد غير قليل من الرجال بإطاعة محمد وتجنب الخطيئة، وفي العام 622 قام خمسة وسبعون مدينياً بتمهيد الطريق لمجيئه إلى المدينة عبر اعتماد بيعة العقبة - عهد الدفاع عن محمد.

خلف جملة هذه الاتفاقات تكمن عملية التسليم بالوحي القرآني وقبوله من ناحية وسلسلة من السوابق الجارية في الجزيرة العربية من ناحية ثانية. ففي مجتمع مفتقر إلى قانون عام أو حكومة مشتركة وغير متمتع بأي سلطة أعلى من سلطة زعماء العشائر المنفردة، كثيراً ما كانت العشائر المتقاتلة تلوذ باختيار شخص مشهور بتمتعه برؤية دينية وبقابلية التحلي بصفات العدل، والدهاء السياسي، والمهارة، والحيادية التي تؤهله ليكون حَكَماً بينها. ولأن الحُكام لم يكونوا يملكون الوسائل اللازمة لتطبيق قراراتهم، سادت عادة قيام أي حَكَم محتمل بلقاء المتنازعين بغية الاطمئنان إلى أن هؤلاء كانوا سيقبلون بقراراته.

مع الضمانات التي وفرها العهد (بيعة العقبة)، هاجر محمد وأتباعه إلى المدينة ـ مقدمين على الحدث الأكثر ملحمية وإثارة درامية في تاريخ المسلمين. انبثقت الأمة الإسلامية في تلك اللحظة؛ يتوافق بدء التقويم الإسلامي وعامه الأول مع سنة 622 الميلادية. تُعرف هذه المحطة التاريخية بالهجرة، التي لا تعني سوى الانتقال من مكان إلى آخر ببساطة. أما بالنسبة إلى المسلمين فإن الكلمة صارت تعني لا مجرد تغيير المكان، بل اعتناق الإسلام والانخراط في جماعة المسلمين أو أمتهم. إن الهجرة هي عملية الانتقال من العالم الوثني إلى نظيره المسلم ـ من روابط القرابة إلى مجتمع قائم على عقيدة مشتركة.

في المدينة توصل محمد ومضيفوه المدينيون ـ الأنصار، أيضاً، إلى نوع من الاتفاق السياسي الرسمي. تم التوافق على أن يشكل محمد وأتباعه المكيون ـ المهاجرون، جبهة سياسية واحدة مع عشائر المدينة عُرفت باسم الأمة ـ وهي الكلمة التي لا تزال تشير إلى جماعة المسلمين. كان المكيون والمدينيون ـ المهاجرون والأنصار ـ يتصرفون بوصفهم جبهة واحدة دفاعاً عن محمد والمدينة ضد الغرباء. ما كانت أي عشيرة مستعدة لإبرام صلح منفرد. ما كان أحد مستعداً لمساعدة قريش مكة، ذلك العدو الافتراضي. نص الميثاق على وجوب عرض جميع الخلافات على محمد، إضافة إلى أن الاتفاقات شكلت الخطوة الأولى على طريق تحويل المؤيدين السياسيين إلى مؤمنين بدين مشترك. وفي غياب الوحدة أو القيادة الفعالة كان خصومه شديدي التمزق والتشرذم وعاجزين عن مقاومة تعزيز سلطته. تمت هداية العشائر الوثنية إلى الإسلام.

ثمة خطوة حاسمة على طريق تعزيز سلطة محمد تمثلت باستئصال العشائر اليهودية. في الرؤية المبكرة لنفسه نبياً، كان محمد مرسلاً من قبل الرب إلى جميع أهل الجزيرة العربية ـ يهوداً ومسيحيين جنباً إلى جنب مع الوثنيين ـ بهدف استعادة نقاوة الإيمان المعلن أساساً، والتبشير بنوع من التجديد، ووضع حد للفساد الذي كان قد زحف على الحياة اليومية. لذا فإن محمداً في المدينة كان أولاً قد أراد شمل اليهود وضمهم إلى أمته (جماعته) الوليدة. ممارسات دينية مثل نوع من النظير ليوم التكفير أو الغفران والقدس قبلة للمصلين كانت

ترمي إلى مناشدة اليهود وخطب ودهم. غير أن العشائر اليهودية كذّبت ادعاء محمد للنبوة في التراث العبري. أصرت على نقض روايات التاريخ المقدس. وفي أثناء هذا الصراع نزلت آيات جديدة شاجبة لقيام اليهود بمخالفة ميثاقهم والتنكر لعهدهم. أكدت الآيات أن إبراهيم كان النبي بامتياز، وأول الحنفاء، وباني الكعبة، وأبا العرب. راح القرآن الآن يشدد على أن محمداً قد بُعث لاستعادة الديانة التوحيدية النقية لإبراهيم متجاوزة الموروث الكتابي المقدس اليهودي والمسيحي، باتت أمة محمد مُحْجمة، بعد الآن، عن ضم اليهود والنصارى إلى صفوفها، بل صارت عازمة على أن تكون ديانة مميزة ناسخة للديانتين اليهودية والمسيحية. والتماساً لأداء هذه الرسالة، أقدم محمد على نفي اثنتين من العشائر اليهودية، وعلى ملاحقة أعضاء عشيرة يهودية ثالثة من الذكور، ومصادرة أملاكهم لمصلحة أتباعه. ومن خلال كسب وثني المدينة والإجهاز على خصومهم، بمن فيهم العشائر اليهودية، نجح محمد في جعل المدينة كلها جماعة أو أمة إسلامية تحت حكمه.

في السنوات التي أعقبت ذلك، عكف محمد على إيجاد أمة قائمة على شبكة مشتركة من المعتقدات الدينية، والمُثُل الأخلاقية، والمبادئ الحقوقية ـ أمة كان من شأنها أن تكون مؤهلة للتعالي على البنية الاجتماعية التقليدية القائمة على العائلات، والعشائر، والقبائل ومستعدة لتوحيد الجماعات المتنافرة والمتباعدة وصولاً إلى إذابتها في بوتقة مجتمع عربي جديد. تواصل هذا العمل على عدد غير قليل من المستويات. أولاً، أرسى القرآن طقوس الإسلام وشعائره. جاءت هذه مشتملة على أركان الدين الخمسة: الصلاة؛ والزكاة؛ والحج؛ وصيام شهر رمضان؛ والشهادة (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله). جاءت الأركان الخمسة مستمدة من سوابق عربية (بمعنى الانتماء إلى الجزيرة العربية)، مسيحية، ويهودية، وكانت شعائر علنية تؤدي، لدى أدائها جماعياً، إلى تعزيز الإدراك الجماعي للأمة الإسلامية ووعي أعضائها لوجود قَدَر أو مصير خاص. كان إخوة الدين يتقاسمون الحسنات مثلما كان إخوة العشيرة يتقاسمون أسباب حياتهم. ساهمت ممارسات الصلاة، والصيام، والشهادة في جعل الناس

متواضعين أمام الرب ودفعتهم إلى أن يكونوا منفتحين على مشيئته. تمت وراثة الحج عن طقس قديم من طقوس الجزيرة العربية. شكلت الزكاة رمزاً من رموز شجب الجشع الأناني والإقرار بالمسؤولية عن سائر أعضاء أمة المؤمنين، جماعة الديانة الإسلامية.

كذلك تولى القرآن تحديد المعايير الاجتماعية للأمة الجديدة. تعاليمُه حول قانون العائلة كانت نواة ثورة اجتماعية وميتافيزيقية. في مجتمع ما قبل الإسلام بالجزيرة العربية، كانت الوحدة العائلية الأساسية هي العشيرة الأبوية النَسَبية، وهي مجموعة أفراد منحدرين مباشرة عبر الخط الذكوري من جد مشترك وخاضعين لسلطة العضو الذكر الأكبر سناً أو الزعيم في العائلة. كانت هذه عائلة موسعة مؤلفة من بضعة أجيال، ومن بضع مجموعات من الأزواج المقترنين مع أولادهم، جنباً إلى جنب مع أعداد من الأتباع والموالي، تُعد جميعاً أجزاء من عائلة واحدة. كانت المكانة، والواجبات، والحقوق مستمدة بكليتها، بقضها وقضيضها إذا جاز التعبير، من العشيرة. كانت الملكية خاضعة لتنظيم أعراف الجماعة وعاداتها. كانت وقائع الزواج خاضعة لترتيب رؤساء العائلات من منطلق مصالح هذه العائلات بدلاً من خضوعها لرغائب الزوجين المقبلين على الاقتران. كانت النساء في مرتبة أدنى ولم يكنَّ أعضاء كاملات العضوية في الجماعة. أي زواج ناجح كان يشرِّف العشيرة؛ وإذا ما تعرض أعضاؤها النساء للانتهاك فإن الإهانة كانت تلحق بشرف العشيرة. كانت الجماعة مسؤولة عن الدفاع عن الأعضاء الآخرين وعن دفع الفدية في حال قيام أحد الأعضاء باقتراف أي جريمة.

غير أن صيغاً مختلفة من عقود الزواج القائمة على اقتران امرأة واحدة بعدد من الرجال على درجات متفاوتة من الدوام والمسؤولية عن الأبوة، بما فيها 'العقود' المؤقتة، كانت أيضاً معروفة في الجزيرة العربية جنباً إلى جنب مع العشيرة النَسَبية. إن ترتيبات تعدد الأزواج كانت متباينة بين إيواء عدد من الأزواج في مسكن واحد واقتران رجل واحد بعدد من النساء المقيمات مع قبائلهن اللواتي كان يزورهن على نحوٍ دوري. لم يكن ثمة أي نمط موحد مقبول

على نحوٍ شامل. كان إلزام الناس بالواجبات المثالية على صعيد توزيع الملكية، أو حماية النساء، أو رعاية الأطفال وإعالتهم يزداد صعوبة.

في ظل هذه الشروط المضطربة والمرتبكة، حاولت التعاليم القرآنية تعزيز العشيرة الأبوية وتدعيمها. شكلت القواعد القرآنية التي حرّمت سفاح القربى عاملاً حاسماً من عوامل استقامة الحياة الجماعية، والوراثة البيولوجية، وخلق روابط نسب ومصاهرة فيما بين الأسر. والطلاق صار مكروهاً رغم بقائه سهلاً نسبياً. تعرض زواج امرأة واحدة بعدد من الرجال للشجب لإفضائها إلى نسف استقرار العائلة الأبوية. وبما أن العائلة متحدرة عبر ورثتها الذكور فإن القرآن جاء متضمناً قواعد ضامنة لمعرفة الأبوّة. لا تستطيع المرأة في حال الطلاق، مثلاً، أن تتزوج إلا بعد ثلاث فترات طمث شهرية.

جرى تعزيز أنموذج العائلة المثالي من خلال تحديد واضح لواجباتها الجماعية على صعيد قضية المسؤولية عن الجرائم بالغة الاهمية. وكما في فترة ما قبل الإسلام ظل جميع الاقارب الذكور يُعدُّون مسؤولين عن حماية أعضاء العائلة، غير أن تعاليم القرآن حاولت اختزال جملة التأثيرات المدمرة لعمليات الأخذ بالثأر التي كثيراً ما كانت تترتب على هذا الالتزام. حَضّت التعاليم أهل المغدور على قبول الدية النقدية بدلاً من إراقة الدم، وقضت بعدم الإصرار على الانتقام الدموي إلا عندما يكون الاقتصاص من المجرم نفسه بشخصه، بدلاً من أي بديل ذكر من عشيرته. لم يؤد هذا التعديل إلى وضع حد لقانون الانتقام والأخذ بالثأر أو المسؤوليات المشتركة القوية المتبادلة فيما بين أعضاء العائلة الواحدة، إلا أنه تمخض، إذ قَيَّدَ العداوات وضَبَطَها، عن توفير الامان للعائلات التي لم تعد مضطرة للتوجس من احتمال إفضاء حماقة أحد الأعضاء إلى تدمير العائلة كلها آخر المطاف.

يضاف إلى ذلك أن القرآن حرص، في سياق العائلة الأبوية، على إيراد النصوص الكفيلة بتحقيق الإصلاح الأخلاقي والروحي وباستحداث حرية وكرامة جديدتين لأعضاء العائلات الافراد. وعلى نحوٍ استثنائي، نص القرآن على تعزيز مكانة المرأة والطفل اللذين لم يعودا يُعدان من المماليك المجردة أو المقاتلين

المحتملين بل من الأفراد ذوي الحقوق والحاجات الخاصة. ولمصلحة النساء، تم الاعتراف بالزواج بوصفه مؤسسة منطوية على سلسلة مهمة من القيم الروحية والدينية. تأكد أنه ـ الزواج ـ علاقة قدّستها إرادة الله. حض القرآن على احترام تواضعهن وخصوصياتهن، وعلى معاملتهن بوصفهن أشخاصاً ذوات مشاعر. كذلك خص القرآن النساء بجملة معينة من الحقوق المحددة التي لم يكنَّ يتمتعن بها في جزيرة العرب في فترة ما قبل الإسلام. باتت الآن قادرة على التملك باسمها هي، وصار يُنتظر منها أن تساهم في إعالة البيت من ملكيتها الخاصة. مُنحت حق وراثة ربع أملاك زوجها، وعند الطلاق احتفظت بمهرها المتفق عليه. يضاف إلى ذلك أن القرآن حاول حماية النساء من عمليات الطلاق المتعجلة المتعسفة، عبر الحض على التأجيل، والمصالحة والوساطة من قبل العائلات. كذلك ساهمت فترة الانتظار بعد أي طلاق في طمأنة المرأة إلى إعالة انتقالية لأي مولود مستقبلي إذا كانت حاملاً. أخيراً، تم، أقله، توفير بعض الإمكانية لحصول نوع من الطلاق بمبادرة المرأة.

مهما يكن، لم يقم القرآن، رغم تأكيده أمن النساء ومكانتهن، بإقرار مبدأ المساواة بين الرجال والنساء. ففي حين أن روح تعاليم القرآن كانت تشجع على التبادلية بين الزوجين، وعلى قدر أكبر من الحساسية إزاء القيمة الشخصية والمعنوية للأفراد، ظلت امتيازات الذكور هي هي أساساً. ربما كان الأنموذج القرآني ومثال محمد أكثر تفضيلاً للنساء من الممارسات العربية والإسلامية اللاحقة.

فكرة العائلة هذه كانت نواه التصور الإسلامي للشخص الفرد وللأمة، لجماعة المؤمنين. كانت مُثُل العائلة معزِّزة لمفهوم الفردية عبر تأكيد الأهمية الدينية للأفراد بوصفهم مخلوقات الله لا مجرد أشياء في نظام المجتمع العشائري، وعن طريق التشديد على مسؤولية الفرد عن العلاقات الأخلاقية في إطار العائلة. كان هذا الإحساس بالفردية شرطاً ضرورياً لأي تقويم حقيقي وصحيح للتعاليم القرآنية حول وحدانية الرب ومسؤولية الكائنات البشرية أمامه ساعة الحساب الأخير. فقط فرد أخلاقي يتصرف من منطلق خيارات داخلية

كان يستطيع إدراك تعالي الرب ووحدانيته. وهكذا فإن التعاليم العائلية كانت أساسية بالنسبة إلى الفردية الأخلاقية، التي كانت بدورها أساس البصيرة الدينية. بالمقابل كانت هذه البصيرة الدينية تغرس وترعى المسؤولية الأخلاقية التي كانت بدورها تؤثر في تنظيم حياة العائلة وإدارتها. كانت تعاليم القرآن، على النقيض من النظرة الوثنية، تعزز الإحساس بوحدة العالم وتكامله، وبوحدة المجتمع، وبتماسك الشخص وتلاحمه، بوصفها وجوهاً لرؤية متعالية واحدة للواقع.

إضافة إلى قوانين الأسرة والأخلاق، تناول القرآن عدداً كبيراً من المشكلات الجماعية الأخرى. تم إرساء معايير للمعاملات التجارية ـ توصيات بالتزام العدل، ومواثيق الشرف، والإدلاء بالشهادة الصادقة، والامتناع عن أخذ الفوائد الربوية. وهذه المعايير كانت مؤيدة في الغالب بأسانيد أخلاقية أكثر منها قانونية أو حقوقية. فتحريم الربا مثلاً لم يحدد حداً أعلى للفائدة المفروضة على القروض، بل اكتفى بقول إن أحداً يجب ألا يستغل ذوي الحاجة من الناس. ثمة معايير مماثلة أُطلقت أيضاً بالنسبة إلى إدارة الحرب، ومعاملة الأسرى، وتوزيع الغنائم. كان ثمة حظر أخلاقي لكل من المقامرة وتناول المشروبات المسكرة.

وهكذا فإن أحد وجهي عمل محمد تمثل بإيصال العقائد المشتركة، والمعايير الاجتماعية العامة، والشعائر المشتركة التي شكلت أساس أمة ـ جماعة تتجاوز العشيرة والقبيلة. أما الوجه الآخر لعمله في المدينة فكان متمثلاً باجتراح اتحاد سياسي كان من شأنه أن يوسع دائرة إصلاحاته لتشمل مكة وباقي الجزيرة العربية. كان هذا جزءاً من طموح محمد الديني، إلا أنه كان أيضاً مسألة ضرورة سياسية. لو بقيت مكة معارضة لمحمد لتمكنت مع الزمن من سحقه والإجهاز عليه في المدينة. غير أن عملية إخضاع مكة لنفوذه تطلبت السيطرة على القبائل في الجزيرة العربية. فالثروة والقوة المكيتان كانتا نابعتين من العمليات التجارية المعتمدة على التعاون مع قبائل الجزيرة العربية. باختصار، كان كل من الطموح الديني من جهة والمنطق السياسي من جهة ثانية لانتقال محمد إلى المدينة يستدعيان بناء اتحاد أعرابي (نسبة إلى شبه الجزيرة العربية

إذا صح التعبير) من ناحية واتحاد مديني (نسبة إلى مدينة يثرب ـ المدينة) من ناحية أخرى.

الانتصار والعودة إلى مكة

بدأت سياسة محمد إزاء مكة بعداء مطرد. منذ البداية الأولى، قامت فرق صغيرة من المهاجرين بالإغارة على القوافل التجارية المكية طلباً للغنائم. في البدء اقتصرت عمليات الإغارة على المكيين (المهاجرين) دون غيرهم، أما مع حلول العام 624 فإن جرأة محمد، وإغراءات الغنيمة، مكنتاه من حشد قوة كبيرة من المهاجرين والأنصار لشن هجوم على إحدى القوافل المكية المهمة. ففي موقعة بدر، نجح محمد في إلحاق الهزيمة بقوة مكية أكبر، وفي كسر شوكة القيادة المكية، وفي الفوز بمهابة هائلة في سائر أرجاء الجزيرة العربية. عُدت المعركة على نطاق واسع دليل تأييد من السماء وأفضت إلى عزوف بعض القبائل البدوية التي كانت تتولى حماية خطوط القوافل المكية عن مواصلة المهمة، ما أدى إلى قطع الطرق التجارية الرئيسة بين مكة والشمال.

في الأعوام التالية انتقلت المبادرة إلى المكيين الذين قاموا مرتين بمهاجمة محمد والمدينة، في معركة أحد (625) أولاً ومعركة الخندق (627) بعد ذلك. كانت الأولى هزيمة لمحمد والثانية مازقاً محرجاً غير أن محمداً أفاد من المعركتين كلتيهما. كان قد نجا من أسوأ ما كانت مكة تستطيع فعله، بل وحتى نجح في كل من المناسبتين إما في نفي أو إعدام بعض العشائر اليهودية الباقية، ومصادرة أملاكها، وبسط نفوذه على قبائل الصحراء.

إلا أن محمداً صار، بعد هذه المحطة، ميالاً إلى تخفيف الضغوط على مكة بدلاً من تكثيفها، لأن غايته لم تكن مقاتلة مكة حتى الموت بل هداية أهلها إلى الإسلام. في العام 628 قام محمد ومجموعة كبيرة من أتباعه بالحج إلى الكعبة، واقترح اعتمادها ـ الكعبة ـ جزءاً من الإسلام. أقدم على هذا ليبين أن الإسلام إن هو إلا ديانة نابعة من الجزيرة العربية ومستعدة للحفاظ على شعائر الحج

المنطوية على قدرٍ كبير من المصلحة بالنسبة إلى مكة. غير أن المكيين ظلوا متوجسين من نوايا محمد فقطعوا عليه الطريق عند موقع يعرف باسم الحديبية. هناك أبرم محمد هدنة وافق المكيون بموجبها على السماح للمسلمين بالحج إلى الكعبة، غير أن محمداً تعين عليه أن يسقط مطالبته بالاعتراف به نبياً مرسلاً من عند الله. يضاف إلى ذلك أنه وافق حتى على صفقة غير متكافئة قضت بإعادة الأولاد الذين يغادرون مكة للالتحاق بركب المسلمين ما لم يكونوا حاصلين على موافقة آبائهم، في حين أن المرتدين عن الإسلام لم يكونوا معرَّضين للإعادة. على أحد الأصعدة كانت المعاهدة محرجة بالنسبة إلى محمد، ولكن الأخير حقق، على صعيد آخر، مكاسب هائلة. تمت تهدئة الخصومة المكية، وأكدت المعاهدة ما كان الإخفاقان المكيان في معركتي أحد والخندق قد أثبتتاه ـ حقيقة أن محمداً كان قوة يُحسب حسابها وأن على مكة أن تكف عن محاولاتها الرامية إلى هزيمته. عبر تحريها لوجهة هبوب الرياح واصلت قبائل الجزيرة العربية مراهنتها على محمد.

بعد عامين اثنين، في العام 630، استكمل محمد انتصاره على مكة. أدى نزاع بين قبائل موالية لمكة وأخرى موالية للمدينة إلى قطع الهدنة، إلا أن قيادات مكية بادرت إلى الاستسلام. سارع محمد إلى العفو عن الجميع تقريباً، وإلى إغراق قادة قريش بالهدايا السخية. تم تحطيم أصنام الكعبة، وإعلان الأخيرة أقدس المزارات عند المسلمين.

كان الانتصار على مكة تتويجاً أيضاً لسياسة محمد القَبَلية. على امتداد الصراع الذي استمر ثمانية أعوام، كان محمد قد دأب على تحقيق الفوز بالسيطرة على القبائل من أجل إخضاع مكة. جرى إيفاد البعثات التبشيرية والسفارات إلى سائر أرجاء الجزيرة العربية، تم توفير الدعم للفرق الموالية لمحمد، وشُنت الغارات على القبائل لإجبارها على موالاة محمد وموافاته بالزكاة. كان الأخير يعد الزكاة عنوان الانتماء إلى الأمة الإسلامية والتسليم به نبياً. أما البدو فنظروا إليها بوصفها خراجاً بكل بساطة، وحاولوا التآمر لمراوغتها لحظة باتوا قادرين. كانت نجاحات محمد قد جاءت نتيجة قيامه بقطع تجارة مكة. وبعد

إخضاع مكة آخر المطاف بادرت أعداد كبيرة من قبائل الجزيرة العربية إلى تبني الإسلام. لدى انتهاء حياته كان محمد قد أوجد، للمرة الأولى منذ قرون، اتحاداً عربياً (نسبة إلى الجزيرة العربية) لحشد من الواحات والقبائل، وقد وفر حلاً للفوضى المدمِّرة التي كانت الجزيرة العربية تعاني منها.

العالم القديم والدين الجديد

عند وفاته في العام 632 كان محمد قد زوّد أتباعه بالخطة المناسبة لإقامة جماعة سياسية مستندة إلى الانتماء الديني، وبنوع من التصور لنمط حياتي متجذر في رؤية وحدانية الرب. كان محمد عامل تغيير تاريخي كبير. في آيات الوحي القرآنية نجح في المزاوجة بين جملة مفاهيم الجزيرة العربية الدينية، اليهودية منها والمسيحية، من جهة وأفكار إسلامية مميزة من جهة ثانية، وإذابتهما في بوتقة ديانة توحيدية جديدة. إن الورع الأُخروي والخوف من نار جهنم يذكّران بمواعظ الرهبان السريان. أما دور النبي، ومغزى آيات الوحي المكتوبة، والامتثال لأوامر الرب، وتأكيد الحياة الجماعية بوصفها إطار التحقق الديني فنجدها، جميعها، متناظرة مع الأفكار اليهودية. ومع أن عناصر من تعاليم القرآن جاءت مشابهة لمعتقدات يهودية ومسيحية، فإن رؤية محمد الدينية الفريدة وتأسيسه لأمة قائمة على أساس تلك الرؤية جعلت الإسلام ديناً جديداً. إن التشديد على كلية تسامي الرب، وجلاله، وقدرته اللامحدودة، وإرادته المطلقة، كما على قيام المرء بإخضاع إرادته لمشيئة الرب والامتثال لأوامره والتسليم بحكمه، أضفى على التعاليم القرآنية أصالة خاصة في إطار جملة الديانات التوحيدية. صحيح أن الديانة الجديدة منتمية إلى نظيراتها القديمة، غير أنها أعلنت أنها آية الوحي الأخيرة لتجلي إرادة الرب الكاملة والصحيحة. على صعيد المجتمع، ظلت تعاليم الإسلام المبكرة موجهة في البداية إلى اليهود والنصارى جنباً إلى جنب مع الوثنيين؛ غير أنها ما لبثت، آخر المطاف، أن تمت إعادة توجيهها نحو الوثنيين من أبناء الجزيرة العربية، بهدف تأسيس أمة (جماعة) جديدة.

إن ترجمة القيم التوحيدية إلى مبادئ لمجتمع عربي جرى إصلاحه، وصوغ جماعة أو أمة جديدة بحياتها الجماعية ومعاييرها الشعائرية والقانونية

الخاصة، أديا إلى جعل الإسلام أمة دينية جديدة جنباً إلى جنب مع القديمة. كانت هذه هي الأمة، هي الرابطة الأخوية التي أذابت الأفراد، والعشائر، والمدن، وحتى الجماعات العرقية في بوتقة جماعة ـ أسرة ـ أمة أكبر باتت الولاءات الدينية فيها حاضنة لسائر الولاءات الأخرى دون إلغائها، وتولت فيها سلطة قانونية وسياسية مشتركة مهمة تنظيم حياة الأهالي جميعاً. في مجتمع ممزق تم توحيد حشد كان فوضوياً من العشائر الصغيرة في اتحاد أكبر وبناء جماعة ـ أمة دينية شبيهة بـ 'الكنيسة' وتنظيماً إمبراطورياً جنينياً. وهكذا فإن الوحي القرآني وقيادة محمد نجحا في إكساب منطقة كانت هامشية نمط المعتقدات الدينية والتنظيم الاجتماعي ـ السياسي ذاتيهما اللذين يميزان الشرق الأوسط بأسره. ومع أن الجزيرة العربية حافظت على هوية فريدة، فإنها باتت موشكة على التحول إلى مجتمع من النمط الشرق أوسطي ـ مجتمع ملتزم، على قاعدة بنية عائلية أو سلالية، بديانة إقرارية كونية كما بالوحدة السياسية.

ومع أن هذا كان تحولاً جذرياً، فإنه قد بقي نوعاً من التكييف أو التعديل لجملة مفاهيم تقليدية عائدة إلى شبه الجزيرة العربية. انطوى مفهوم الأمة على إعادة تحديد معنى القبيلة بوصفها جماعة مدافعة عن أشقائها بمن فيهم إخوة الدين جنباً إلى جنب مع إخوة الدم. أصبحت الأمة أيضاً خاضعة لقيادة شيخ، شخص متمتع بالوجاهة والمهابة اللازمتين للاضطلاع بمهام التحكيم لكونه ممثلاً لإرادة السماء، لا الأعراف والعادات، كما قضت السُنَّة الجديدة ـ القاعدة النبوية الملزمة ـ لا التقاليد القبَلية. كان قانون الأخذ بالثار مقبولاً، إلا أن الأمة بمجموعها حلت الآن محل العشيرة. وفي إطار الأمة دأب محمد على الدعوة إلى ضبط النفس، العفو، وتولي الشيخ للوساطة والتحكم أو الضبط. في الحياة العائلية، تمت إعادة تأكيد العشيرة الأبوية بوصفها العائلة المسلمة المثالية، ولكنها تعرضت لعملية إعادة تحديد لتصبح منطوية على اهتمام جديد بالمرأة والأطفال، وباستقرار الزواجات، وبالفردية، وبالاستقامة.

على صعيد الأخلاق الفردية، ثمة عملية إعادة صوغ مماثلة للقيم قد تمت. جرى إضفاء سلسلة من المعاني الإسلامية الجديدة على الفضائل (مكارم

الأخلاق) العربية التقليدية. باتت الشجاعة البدوية في المعارك، الجرأة المتهورة في الدفاع عن قبيلة المرء، تفانياً مطرداً وإخلاصاً بلا حدود للعقيدة الإسلامية والقدرة على التضحية المنضبطة باسم الامة الجديدة. صار الصبر على الشدائد إيماناً بالله لا يتزعزع في مواجهة المحن والإغراءات. جرى تجريد الكرم من صفته النزوية المتهورة، من الولع بالتباهي والاستعراض، وصولاً إلى جعله فضيلة قائمة على تقديم الزكاة ورعاية الضعفاء والفقراء، بوصفها جزءاً من التزام تقووي ومقيد، ولكنه منتظم. دأبت التعاليم القرآنية والقيادة المحمدية على انتزاع فضائل الثقافة البدوية من سياق الجهل [الجاهلية] (الهوى، والجهل، وغياب الفكر والعقل)، لإعادة غرسها في تربة الحِلْم (ضبط النفس) والعقل (المحاكمة المنطقية)، المستندين إلى الإسلام (الخضوع لله).

وهكذا فإن الدين الجديد أعاد تأكيد التقاليد الأخلاقية السائدة في الجزيرة العربية. ولكن هذا لم يكن قابلاً للتحقيق، في مجتمع سبق له أن أخفق في تطبيق مُثُله الخاصة، إلا من خلال اعتماد مفهومين جديدين لكل من الأخوّة والسلطة. أضفى الإسلام على الفضائل والمؤسسات الاجتماعية التقليدية معنى جديداً كان من شأنه فرض الولاء والحفز على المشاركة. وعبر قيامه بإعطاء المفاهيم القديمة معنى جديداً، نجح الإسلام في جعل ظهور حساسية دينية جديدة وانصهار أقوام متنافرة في بوتقة امة واحدة أمراً ممكناً. حين ينظر المرء إلى مجتمع الجزيرة العربية قبل محمد وبعده، فإنه يرى أن الرحلة الداخلية كانت أبعد من أن تقاس، مع أن الحركة الخارجية بقيت محدودة.

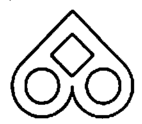
إن ما جعل محمداً هذه الشخصية التاريخية النادرة، ما جعله نبياً، هو قدرته على إيصال رؤيته إلى الناس من حوله بما مكّن مفاهيم معروفة لدى الجميع منذ زمن طويل إلى قوة مؤهّلة لقلب حيوات الناس مثلما قلبت حياته هو من حال إلى حال. تم إنجاز المهمة عبر تقديم المواعظ المباشرة عن الرب، كما من خلال تغيير الحياة العائلية والمؤسسات، عن طريق استحداث ممارسات طقسية، ومعايير اجتماعية، وولاءات سياسية جديدة. كان محمد نبياً تمكن من تفعيل رؤيته الدينية في مجمل كيان مجتمع بكامله.

في القرآن كما في تعاليم محمد وأنموذجه، ظل المسلمون منذ ذلك التاريخ يهتدون إلى نوع من تجلي الواقع الروحي لتعالي الرب وموقع الإنسان المتواضع في الكون؛ يهتدون إلى تجلي جملة القوانين التي يتعين على الناس أن يعيشوا بموجبها في أمة (أسرة) مؤمنين، نذروا أنفسهم لرعاية الضعفاء والفقراء، وللتعليم، وللإصلاح الاجتماعي. وقد كرسوا أنفسهم بالمثل لبناء أمة سياسية منظمة بما يمكّنها من إدارة العدل، والدفاع عن الذات، وشن الحرب باسم العقيدة الصحيحة. برهن الإسلام على أنه استثنائي النجاح في توحيد المجتمعات القبَلية وفي إطلاق النضال الكفاحي باسم الأمة كلها. إلى يومنا هذا، ينطوي كون المرء مسلماً على خليط من الإيمان الديني الشخصي من ناحية والانتماء إلى عضوية أمة الإخوان في الإيمان من ناحية ثانية.

الدولة العربية ـ الإسلامية (632 ـ 945)

الفصل 3

الفتوحات العربية والركائز الاجتماعية ـ الاقتصادية للإمبراطورية



في غضون عقد واحد كانت الأمة العربية ـ الإسلامية قد اجتاحت قسماً كبيراً من الشرق الأوسط وأوجدت ساحة مناسبة لبناء صرح صيغة حضارة إسلامية جديدة ـ ليس فقط في إقليم الجزيرة الهامشي بل وفي المناطق المركزية للحضارة الشرق أوسطية المتطورة أساساً. قامت عمليات الغزو أو الفتوحات بإطلاق سيرورة تاريخية طويلة تكللت بإذابة الإمبراطورية الساسانية من جهة والأجزاء الشرقية من الإمبراطورية البيزنطية من جهة ثانية في بوتقة إمبراطورية إسلامية، وصولاً، مع الزمن، إلى هداية أكثرية الأقوام اليهودية، والمسيحية، والزرادشتية إلى الإسلام. في المرحلة الأولى تمخض الغزو عن تشكيل نظام جديد، وعن هجرة واستيطان أعداد كبيرة من أبناء شبه جزيرة العرب في مدن الشرق الأوسط وبلداته، وعن التوسع في التحضر (بمعنى إضفاء الصفة الحضرية ـ المدينية على الحياة) والتنمية الاقتصادية. كذلك أدى الاستيطان العربي إلى دفع عجلة التغيير الاجتماعي والاندماج التدريجي ولكن الجزئي للكتل السكانية العربية وغير العربية في الكيانات المجتمعية الكوزموبوليتية ـ الأممية الجديدة. سيرورات التحضر، والتغيير الاجتماعي، وتأسيس الجماعات الجديدة

أفرزت إمكانيات جديدة لتنظيم إمبراطورية جديدة وقوية؛ نُخَبُ مدن الإمبراطورية تفتَّقَتْ عن صيغ جديدة للثقافة الإسلامية الدينية منها والإمبراطورية. كانت الحضارة الإسلامية، إذاً، التعبير الثقافي عن نخب تمخضت عنها قوى التغيرات الاقتصادية والاجتماعية المترتبة على الفتوحات العربية.

الفتوحات العربية

على الصعيد الشعبي تُفْهم الفتوحات العربية بوصفها تمت بدافع الطمع بالغنائم أو الرغبة الدينية القوية في إخضاع العالم وهدايته إلى الإسلام. مهما كانت الدوافع، كانت الفتوحات خطة رسمية مدروسة من ناحية، وصدفاً من ناحية أخرى. عند وفاة محمد في العام 632 تعرض إنجاز عمره كله للتهديد. في غياب أي توافق فيما يخص الخَلَف، تعرضت أمة المسلمين، وهي مجموعة عناصر متنوعة، لخطر التفكك والتمزق. قرر خزرج المدينة انتخاب زعيمهم هم. مسلمون آخرون، ولاسيما المهاجرون، أبناء العشائر المدينية الأضعف، والعديد من الأفراد الذين كانوا قد تخلوا عن عشائرهم للالتحاق بركب محمد، رأوا أن من شان هذا أن يفضي إلى استئناف الحزازات والضغائن. حاولوا قطع الطريق على الخزرج، وفي أثناء جدال دام الليل كله وُلدت فكرة الخلافة. جرى انتخاب ابي بكر، أحد أقرب أصحاب محمد وحميه، خليفةً. كان خلفاً للنبي، إلا أنه لم يكن، هو نفسه نبياً. كان بالأحرى شيخاً أو زعيماً تولى قيادة الجماعة، والحكم في النزاعات، واتباع السوابق التي أرساها محمد. بعد اختياره من قِبَل أقلية غير ذات صلاحية استثنائية، تعين على تعيين أبي بكر أن يحظى بمصادقة الأمة كلها في اليوم التالي. وفي المسجد قال أبو بكر:

'... أما بعد أيها الناس فإني قد وُلّيت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني. الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء؛ فأطيعوني ما أطعت

الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله[4].

بعد أن حافظت على بقائها ووجودها، بادرت أمة المسلمين إلى تأكيد سلطتها على باقي الجزيرة العربية. لدى وفاة محمد سارعت أعداد كبيرة من القبائل الأعرابية التي كانت قد ضُمت عنوة إلى اتحاده إلى السعي لاستعادة استقلالها؛ بادر بعضها إلى إبراز مُتنبئين وديانات تخصهم. بات القول بكون الإسلام الدين الصحيح الوحيد للعرب في خطر. رفض أبو بكر تقديم أي تنازلات أمام المطالبين بالإعفاء من الزكاة، شن حروباً على القبائل المرتدة، وأجبرها على الخضوع، بل وقام بتوسيع دائرة النفوذ الإسلامي إلى ما بعد ما كانه في زمن محمد. في معركة عقرباء (633) نجح المسلمون في إلحاق الهزيمة باتحاد قبلي منافس وفي توسيع نطاق سلطتهم على الأجزاء الشرقية من الجزيرة العربية.

كانت الحصيلة المباشرة للانتصارات الإسلامية فورة من الاضطرابات والفوضى. انتصارات المدينة دفعت القبائل الحليفة إلى مهاجمة القبائل غير الحليفة لتعويض خسائرها. أدى الضغط إلى دفع بعض القبائل إلى أمكنة بعيدة مثل حضرموت واليمن في الجنوب، والبحرين وعمان في الشرق، وعبر حدود الإمبراطورية بعد ذلك. قبيلة بكر، التي كانت قد هزمت فرقة فارسية في العام 606، التحقت بركب المسلمين وقادتهم في الإغارة على الأُبُلَّة والحيرة عاصمة بني لخم السابقة في جنوب العراق. فيض مشابه من الإغارات القبلية تدفق على التخوم السورية. دأب أبو بكر على تشجيع هذه التحركات لأنها جاءت متطابقة مع مقاصد محمد وساعدت على تجنيد البدو لشن الحملات في الشمال.

في البداية كانت مجموعات قبلية صغيرة تبحث عن الغنائم في المقام الاول، غير أن الفرق المغيرة ما لبثت، حين أدت الإغارات العربية إلى إجبار البيزنطيين على إرسال حملة كبيرة إلى عمق الجنوب الفلسطيني، أن اضطرت لتركيز قواتها إلى الشرق من غزة، وهناك نجحت الفرق الإسلامية المغيرة، بقيادة خالد بن الوليد الذي أمره أبو بكر بالانتقال من العراق لتولي القيادة، في إلحاق الهزيمة بجيش بيزنطي في معركة أجنادين (634). كانت هذه أولى المعارك التي

خاضها العرب بوصفهم جيشاً بدلاً من فرق إغارة منفصلة. ومع هذا الانتصار تجاوزت طموحاتهم الحدود كلها؛ كفوا عن أن يكونوا عصابات إغارة على الأراضي السورية بحثاً عن الغنائم، وأصبحوا حَمَلة رايات السيطرة على إمبراطوريات مستقرة والتحكم فيها. ما بدأ بوصفه مجرد مناوشات قَبَلية داخلية لتعزيز دعائم نوع من الاتحاد السياسي في الجزيرة العربية انتهى بوصفه حرباً شاملة ضد الإمبراطوريتين.

غداة معركة أجنادين، تحرك العرب ضد إقليم سورية البيزنطي. استولوا على دمشق في العام 636. سرعان ما استسلمت بعلبك، وحمص، وحماة. غير أن الأجزاء الباقية من الإقليم واصلت المقاومة. لم يتم فتح القدس إلا في العام 638. أما قيسارية فسقطت في العام 640. وأخيراً في العام 641 نجح العرب في الاستيلاء على البلدات السورية والفُراتية في ما بين النهرين: حران، وأورفة (أديسا)، ونصيبين. استغرق فتح سورية هذا الوقت الطويل لأن الانتصارات على الجيوش البيزنطية لم تتمخض بالضرورة عن استسلام المدن المحصنة التي تعيّن إخضاعها الواحدة بعد الأخرى.

كان الإقليم البيزنطي الثاني الذي سقط بأيدي العرب هو إقليم مصر. تمثلت إغراءات مصر بكونها هُري القسطنطينية، وقربها من الحجاز، وامتلاكها لعدد من الأحواض البحرية المهمة، وتمتعها بموقع استراتيجي ملائم للقيام بالمزيد من الفتوحات في إفريقيا. بمبادرته الخاصة بدأ القائد العربي عمرو بن العاص غزو الإقليم في العام 641. في غضون العام كان قد استولى على مدينة عين شمس (هليوبوليس)، وحصن بابليون، وكل البلاد باستثناء الإسكندرية التي استسلمت سنة 643. ولأن مصر كانت ممركزة سياسياً ونادرة التحضر فإن الفتح كان شبه آني وفوري. أما الهدف العربي الثاني فتمثل بإفريقيا الشمالية. سقطت طرابلس في العام 643، إلا أن إخضاع إفريقيا الشمالية كلها استغرق سبعين عاماً آخر. وبدلاً من انتصارات مباغتة، مسرحية أو درامية مثيرة، ثمة حروب مؤلمة بطولها خيضت لترسيخ سيادة العرب.

في غضون عقد واحد كان العرب قد استولوا على سورية ومصر، إلا أن

الإمبراطورية البيزنطية احتفظت بإقليميها الأغنى والأكثر سكاناً، الأناضول وشبه جزيرة البلقان، وكانت ستشتبك في حرب حدودية شبه مستمرة براً وبحراً، مهددة على الدوام باستعادة المناطق التي كانت على امتداد قرون من الزمن أجزاء من العالم الروماني والمسيحي. أدى بقاء بيزنطة إلى ترك العرب مع حدود متنازع عليها وخطرة إضافة إلى عائق دائم أمام توسعهم.

أما الإمبراطورية الساسانية فكانت، على النقيض من ذلك، قد دُمِّرت كلياً. نجح العرب في إلحاق الهزيمة بالفرس في معركة القادسية (637)، وفي الاستيلاء على عاصمة الإمبراطورية، طيسفون (المدائن)، وفي إجبار الإمبراطور الأخير يزدجرد على الفرار والتماس حماية الأمراء الأتراك في آسيا الداخلية. سقط العراق كله بأيدي العرب. ومع انهيار الإمبراطورية، جوبه العرب بعدد من الإمارات الصغيرة والضعيفة ولكن النائية والعسيرة التي يتعذر الوصول إليها، محمية بالجبال والصحارى. لم تكن مشكلة فتح إيران متمثلة بمقاومة أي دولة مقاومة، بل بعدد كبير من المناطق النائية التي كان لا بد من غزوها، واستيعابها، واحتلالها. عملية إخضاع جملة الإمارات شبه المستقلة التي كانت قد شكلت الإمبراطورية الساسانية استغرقت عقوداً من الزمن. من قاعدة الكوفة العسكرية زحف العرب شمالاً، محتلين الموصل في العام 641. أما نهاوند، وهمذان، والري، وأصفهان وسائر المدن الرئيسة الواقعة في إيران الغربية فكانت ساقطة مع حلول العام 644. تم الاستيلاء على أذربيجان الواقعة إلى الغرب من بحر قزوين في الوقت نفسه تقريباً. ثمة قوى أخرى منطلقة من البصرة استولت على الأهواز (خوزستان) في العام 640، غير أنها لم تستطع استكمال فتح فارس حتى العام 649. فقط بعد ذلك التاريخ بدأت عمليات فتح مناطق أبعد مثل أرمينيا وخراسان. وقد تم فتح الأخيرة في العام 654.

هذه الموجة الأولى من الفتوحات أعقبتها بعد عدد من العقود حملات جديدة على نطاق واسع. غرباً، جرى فتح إفريقيا الشمالية بين العامين 643 و711؛ نجح العرب في هضم إسبانيا بين العامين 711 و759. شمالاً، هاجم العرب الأناضول وشنوا ثلاث حملات كبرى ولكن فاشلة في الأعوام 660 و668

و717 للاستيلاء على القسطنطينية. قاتلوا الخزر في القفقاس. عاصمتا ما وراء النهر بخارى وسمرقند سقطتا في العامين 712 و713 على التوالي. للمرة الأولى في التاريخ نجح العرب في اجتياح الشرق الاوسط كله، إضافةً إلى ضم إفريقيا الشمالية، وإسبانيا، وما وراء النهر إلى إمبراطوريتهم. وهكذا فإنهم أوجدوا الساحة الجغرافية المناسبة لعملية الانتشار اللاحق لنوع من الثقافة والهوية الاجتماعية ـ الاقتصادية المشتركتين باسم الإسلام.

ليس من الصعب على المرء أن يهتدي إلى الأسباب الكامنة وراء النجاح السريع نسبياً للفتوحات العربية. كانت الإمبراطوريتان البيزنطية والساسانية، كلتاهما، منهكتين عسكرياً جراء العقود العديدة من الحروب قبل الغزوات العربية ـ الإسلامية. كانت لجميع الكتل السكانية المسيحية ـ الأقباط في مصر، واليعاقبة في سورية، والنساطرة في العراق ـ تواريخ طويلة من العلاقات المضطربة والإشكالية مع أسيادها البيزنطيين والساسانيين. كان استياء هؤلاء وسخطهم ذا شأن في الحالات التي بادرت فيها قبائل مسيحية ـ عربية حدودية وفرق عسكرية مساعدة إلى الالتحاق بركب الغزاة الفاتحين والتي شهدت استسلام مدن محصنة. كانت الفتوحات عائدة، إذاً، إلى انتصارات على قوى باتت ضعيفة عسكرياً، ثم تعززت لأن كتلاً سكانية محلية كانت مستعدة لقبول النظام الجديد. كذلك تم ضمان الفتوحات من خلال قيام الشعوب العربية بهجرة واسعة. ومع إلحاق الهزيمة بالإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية، ثمة حدود بين الكتل السكانية تعرضت للانهيار، بما أفضى إلى حركة أقوام جماهيرية وجماعية واسعة من شبه الجزيرة العربية نحو أعماق الشرق الأوسط.

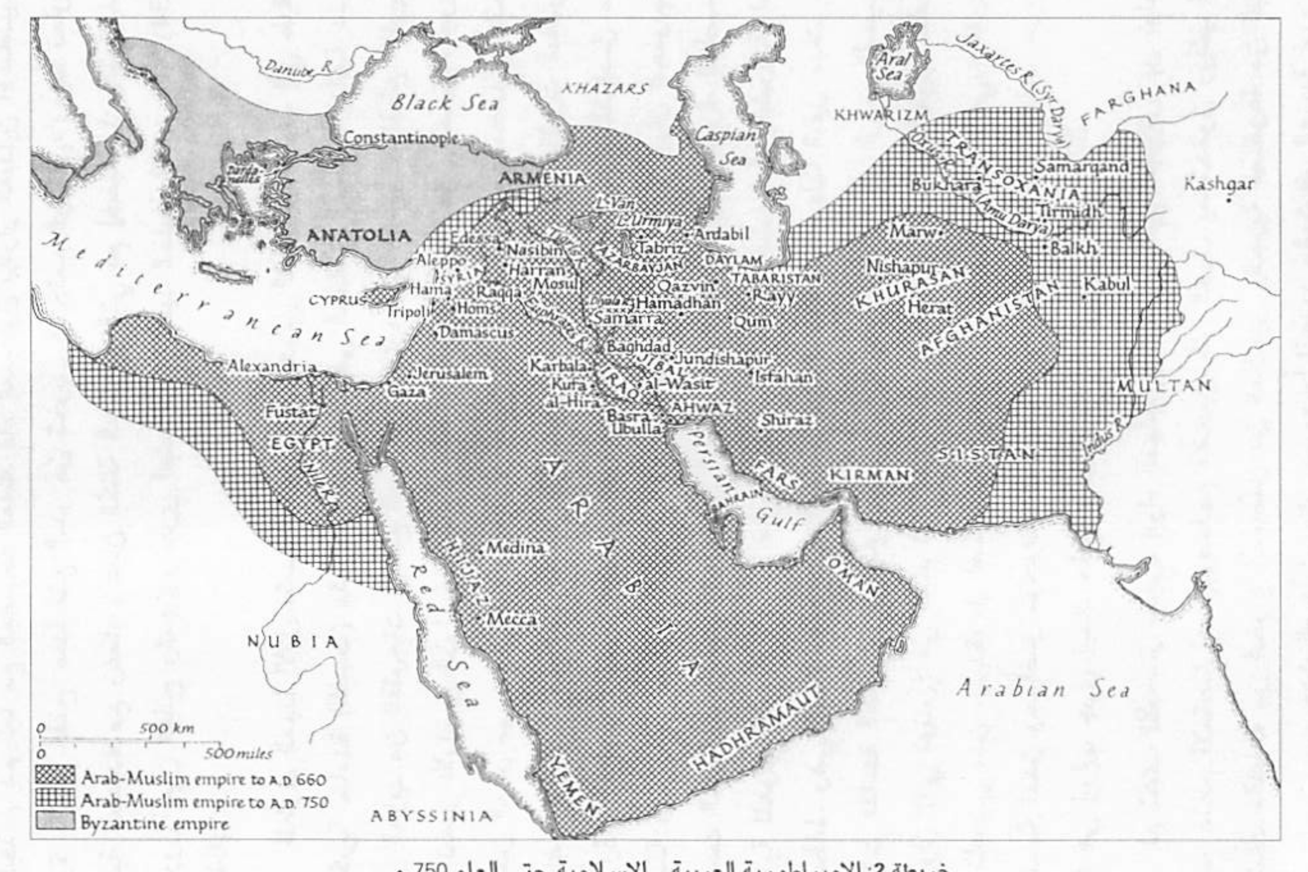
إدارة الإمبراطورية الجديدة

آلت مسؤولية التحكم بالمهاجرين العرب، وبإدارة واستغلال الأقوام المستقرة المهزومة ثم اجتياح مواطنها، إلى الخلفاء الجدد وأرستقراطية تجار مكة والمدينة والجنود الذين كانوا حجر الزاوية في النظام الإسلامي. من البداية، دأب زعماء الجماعة أو الأمة الإسلامية بالمدينة على توجيه الهجرات البدوية بما يتفق مع

مصلحتهم هم كما مع المصلحة العامة. قام المدينيون بإقرار المبدأين الأساسيين لإدارة ما بعد الفتح: مبدأ منع البدو من تخريب المجتمع الزراعي، ومبدأ تعاون النخبة الجديدة مع زعماء وأعيان الكتلة السكانية التي تم إخضاعها. والترتيبات الضرورية بين الفاتح والمهزوم جرى اعتمادها في عهد الخليفة الثاني عمر (634 ـ 644).

انطوى المبدأ الأول لتسوية عمر على تحويل الفاتحين العرب إلى طبقة عسكرية جامدة (كاست) متمركزة كحاميات في المناطق المحتلة ودائبة على إنجاز المزيد من الفتوحات. ولمنع البدو من الإغارة غير المميزة، ولقطع الطريق على تدمير الأراضي الزراعية المنتجة، ولعزل العرب عن الشعوب المحتلة، جرى توطين البدو في حاميات مدينية أو حضرية (أمصار، جمع مصر). كانت الحواضر الثلاث الأهم الجديدة التي تأسست في العراق ومصر. اختيرت البصرة عند رأس الخليج العربي/الفارسي لموقعها الاستراتيجي المسهِّل للتواصل مع المدينة والمناسب منطلقاً للحملات العربية الموجهة إلى عمق إيران الجنوبية. أصبحت الكوفة، على نهر الفرات إلى الشمال من الأهوار قرب الحيرة، العاصمة الإدارية للعراق الشمالي، وبلاد ما بين النهرين، وإيران الشمالية والشرقية. أما الفسطاط، وهي العاصمة الجديدة لمصر، فكانت تقع تحت دلتا النيل مباشرة، وشكلت القاعدة المناسبة للتوسع العربي في إفريقيا الشمالية إلى أن تم تأسيس القيروان (في تونس) في العام 670. في الأقاليم الأخرى لم يبادر العرب، عادة، إلى تأسيس مدن جديدة، بل استوطنوا في عدد من البلدات، والضواحي، والقرى المتاخمة لمدن وحواضر موجودة. كانت همذان، وأصفهان، والري قواعد عربية مهمة في إيران. جرى إيجاد حامية شرقية جديدة في مرو سنة 670.

لم تكتف الأمصار بمجرد إيواء المهاجرين البدو وتنظيم الجيوش، بل تولت توزيع غنائم الانتصارات. وبوصفهم فاتحين، كان العرب يستحقون رواتب أو معاشات مقتطعة من الخراج المحصَّل من الفلاحين والجزية المدفوعة من قبل أهالي المدن. من حيث المبدأ لم يكن مسموحاً للجنود والعشائر العربية امتلاك الأراضي. فالممتلكات المستولى عليها (الفيء) كانت تعد ملكية دائمة للأمة؛



خريطة 2: الإمبراطورية العربية ـ الإسلامية حتى العام 750 م

الموارد، دون الأرض، كان يمكن منحها للفاتحين. كانت هذه الترتيبات تحمي المناطق المزروعة من السلب وتوزع غنائم النصر بقدر أكبر من العدل. شكل الإسلام عاملاً حاسماً في تأسيس الحاميات العظيمة، لا لأنه دفع الناس إلى المشاركة في الغزو والفتح، بل لأن العقيدة جعلت الغرباء مستعدين للتعاون على قضية مشتركة. دأب الإسلام على تيسير قبول الخلافة وتبرير سلطتها.

كان المبدأ الثاني للتسوية العُمرية متمثلاً بوجوب الامتناع عن إزعاج الكتل السكانية قدر الإمكان، أو تقليص إزعاجها إلى الحدود الدنيا الممكنة. وهذا كان يعني أن المسلمين العرب لم يحاولوا، على النقيض مما هو شائع، هداية الأقوام المغلوبة إلى الإسلام. كان محمد قد وفر سابقة تمكين اليهود والمسيحيين من الاحتفاظ بديانتيهم، إذا ما دفعوا الجزية؛ قامت الخلافة بتوسيع دائرة هذا الامتياز ليشمل مجموع أهالي الشرق الأوسط من اليهود، المسيحيين، والزرادشتيين، الذين كانت تعدهم أناساً متمتعين بالحماية (أهل ذمة)، 'أهل الكتاب'، من أتباع الرسالات السماوية السابقة. في أثناء الفتوحات كان الإسلام يُنظر إليه بوصفه ديناً يخص العرب، عنوان وحدة وتفوق طبقيين. وحين حصلت عمليات الاهتداء إلى الإسلام، تمخض الأمر عن الإحراج لأنه طرح مشكلة مراتب وأدى إلى إطلاق ادعاءات التمتع بامتيازات مالية.

تماماً كما لم تكن للعرب أي مصلحة في تغيير الوضع الديني، لم تكن لديهم أي رغبة في إحداث أي خلل في النظام الاجتماعي والإداري. قامت الخلافة بتعيين ولاة وإرسالهم إلى الأقاليم للإشراف على تحصيل الخراج والجزية، ومراقبة توزيع الموارد رواتب ومعاشات على أفراد القوات، وقيادة العرب في الحرب والصلاة، أما فيما عدا ذلك فإن المؤسسات المحلية تُركت بأيدي السكان المحليين. تم إدخال النخب القديمة والأجهزة الإدارية لدى الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية في جسم النظام الجديد. ثمة كَتَبة ومحاسبون إيرانيون، وآراميون، وأقباط، ويونانيون صاروا يعملون في خدمة أسيادهم الجدد كما سبق لهم أن عملوا عند أسيادهم القدامى. مُلاّك الأرض القدامى، والزعماء، وكبار القوم، والرؤساء احتفظوا بمرجعياتهم في القرى وساعدوا في عملية تحصيل الضرائب

من خراج وجزية. جرى إبقاء مجمل النظام الاجتماعي والديني السابق على حاله دون مساس.

على الصعيد العملي، تنوعت العلاقة الناشئة بين العرب والنخب المحلية من منطقة إلى أخرى، تبعاً لظروف الفتوحات العربية والآلية الاجتماعية والإدارية المتوفرة. ثمة أقاليم خضعت لإدارة بيروقراطية مباشرة، إلا أن أقاليم أخرى كثيرة بقيت محافظة على استقلالها الذاتي. الأمكنة التي كانت قد أبدت مقاومة عنيدة لعمليات الاجتياح العربية أجبرت الغزاة على التسليم بشروط مواتية ثمناً للامتثال المحلي. أكوام من المعاهدات الرسمية التي أُبرمت مع أعيان البلدات أو زعماء المقاطعات الصغيرة وأمرائها، تضمنت وعوداً بإبقاء النخب في السلطة، وباحترام الملكية والدين، مقابل دفع الجزية، وهي مبالغ محددة عادة، كان الأعيان يستطيعون مواصلة تحصيلها من أتباعهم. في هذه الحالات، كان العرب يكتفون، ببساطة، باستلام الضرائب من الحكام الفرعيين الذين كانوا تابعين لهم. في المناطق الحضرية للمنطقة العليا فيما بين النهرين وسورية وخراسان وغيرها، لم يكن العرب إلا أصحاب سيادة عن بُعد.

غير أن الإجراءات التي تمت غداة الفتوحات لم تكن دائمة. عزز العرب سلطتهم، وسعوا إلى توسيع دائرة تحكمهم بالشؤون المحلية. في العراق ومصر، أتاحوا لآليات النظام القديم فرصة العمل لخدمة النظام الجديد. قام عمر في العراق بمصادرة الأراضي التي كانت عائدة إلى التاج الساساني، وجعلها جزءاً من ممتلكات الخلافة. عمد العرب في مصر إلى تبسيط النظام الإداري عبر إلغاء المزارع (الأوتوبراغيا) والبلديات بوصفها وحدات إدارية مستقلة. في منطقة ما بين النهرين وسورية، حلت الإدارة الموحدة محل جملة المعاهدات الخاصة جراء رفض العرب مبدأ إعادة التفاوض على الخراج وإصرارهم على تحصيل ضرائب متناسبة طرداً مع الكتل السكانية والموارد الموجودة في المناطق. كذلك درج النظام العربي على التمييز بين نمطي الإدارة المدينية والريفية. منذ العهود الكلاسيكية القديمة، ظلت المنطقة المتوسطية مقسومة إلى مجموعة من دول المدن ذاتية الحكم. ومع أن البلديات ما لبثت أن أصبحت براغي في آلة الجهاز

البيروقراطي الروماني، فإن دولة المدينة مع دائرتها الريفية المحيطة كانت قد استمرت بوصفها عنصراً أساسياً من عناصر الإدارة الرومانية. والآن جاء العرب ونسفوا دولة المدينة بوصفها صيغة سياسية وأخضعوا كلاً من سورية وما بين النهرين لنظام بيروقراطي إقليمي. أما في خراسان ومناطق إيرانية أخرى فلم يُفرض إلا أقل صيغ السيادة والخراجات تشدداً وغلواً، بل وتم التنازل للأقوام المحلية بنوع شبه كامل من الاستقلال الذاتي.

في كل مقاطعة حرص العرب على اعتماد نظام الضرائب النافذ أساساً. ففي العراق تبنوا النظام الساساني القائم على تحصيل ضريبة الأرض (الخراج) من ناحية وضريبة الرأس (الجزية) من ناحية أخرى، كليهما. كانت الأرض تُمْسَح ويتم تحديد ضريبة كل جريب (مساحة 2,400 م^2). والمعدل الفعلي للضريبة على كل جريب كان يتباين حسب نوعية الأرض، والمحصول، والإنتاجية المتوقعة، والقيمة المقدرة للمنتوج. كذلك تفاوتت المعدلات حسب البعد عن السوق، وتوفر الماء، ونمط الري، والنقل، وما إلى ذلك. يضاف إلى ذلك أن كل فرد كان مطالباً بدفع ضريبة رأس بقطع نقدية ذهبية. في سورية وما بين النهرين، كانت ضرائب الأرض (الخراج) تُجبى على أساس الحصة (اليوغوم)، أو مساحة الأرض التي يمكن شغلها من قبل رجل واحد مع ما يلزم من حيوانات في يوم واحد. وثمة ضريبة رأس (جزية) محددة كانت تُحصّل من الكتل السكانية المدينية وغير الزراعية. في مصر أيضاً كانت هناك ضريبتا الأرض والرأس كلتاهما، إلا أن ضريبة الرأس (الجزية) كانت تُفرض على مجمل أهل القرية ثم يجري تقاسمها داخلياً فيما بين القرويين. بالنسبة إلى أقاليم مثل خراسان، حيث لم تكن أي إدارة مركزية، وحيث كان يُترك أمر فرض الضرائب وتحصيلها بأيدي أعيان محليين، ليست لدينا أي معلومات حاسمة ومؤكدة عن طبيعة النظام الضريبي.

كانت المضاعفات الاقتصادية للنظام الضريبي ذات شأن في جميع الأمكنة. كثيراً ما كانت الضرائب المفروضة على الفلاحين تصل إلى نسبة 50 بالمئة من قيمة إنتاجهم، ومثل هذه المستويات من الضرائب كانت تحدد ما إذا كان من شأن الحياة أن تبقى قابلة لأن تُطاق بالنسبة إلى الجماهير. كان النظام الضريبي

يؤثر في مدى الاهتمام بالتربة كما في مستوى التوظيف أو الاستثمار من أجل الحفاظ على الإنتاجية. كان يؤثر في عملية اختيار المحاصيل. كان يشكل عاملاً حاسماً بالنسبة إلى ما إذا كان الفلاحون سيبقون في القرى ويتابعون العمل في الارض، أم سيهربون هائمين على وجوههم تاركين بيوتهم وأراضيهم نهباً للخراب والبوار. يضاف إلى ذلك أن النظام الضريبي كان يحدد التركيبة الاجتماعية وطبيعة بنية المجتمع. كانت الضرائب فرائض محصّلة من بعض طبقات السكان لدعم أخرى وإعالتها. كان الفلاحون، والعمال، والتجار يسددون الضرائب. وكان ملاّك الأراضي، والإداريون، ورجال الدين، والجنود، والسلاطين يحصلونها. لم يكن دفع الضرائب واجباً اقتصادياً فقط، بل كان رمز دونية اجتماعية أيضاً.

وهكذا فإن الفتوحات العربية حذت حذو نمط مألوف في عمليات اجتياح بدوية سابقة لمناطق مأهولة ومستقرة. درجت الأقوام الغازية على أن تصبح النخبة العسكرية، وباتت المجتمعات المستقرة عرضة للاستغلال من أجل إعالة تلك النخبة ودعمها. كانت جملة ترتيبات الحكم قائمة على نوع من الحل الوسط التسووي أو المساومة بين نخب الأقوام الغازية ونخب الأقوام المغلوبة أو المستقرة، حل ضامن لمصالح الأولى المتمثلة بالسلطة العسكرية والموارد المناسبة مقابل السماح للثانية بالحفاظ على استقلالها الذاتي في ميادين السياسة المحلية، والدين، والشؤون المالية. وبطبيعة الحال فإن النخبتين، كلتيهما، كانتا تلقيان بثقلهما على كواهل دافعي الضرائب الخراجية من الفلاحين.

التغيير الاقتصادي والمجتمعات المدينية الجديدة

رغم وجود نوايا محافظة، أطلقت الفتوحاتُ العربية، وعملياتُ استيطان كتل سكانية عربية في عدد كبير من الحاميات، والحرصُ على ترسيخ ركائز نظام إمبراطوري جديد، سلسلةً طويلة من التغيرات على أصعدة أنماط التجارة الدولية، والإتجار المديني، والزراعة. إن توحيد الأجزاء الساسانية ونظيرتها البيزنطية السابقة من الشرق الأوسط في كيان سياسي واحد أدى إلى إزاحة جملة العوائق

السياسية والاستراتيجية عن طريق التجارة، وأرسى الأسس اللازمة لأي نهضة أو طفرة تجارية كبيرة. اختفت الحدود الفراتية الفاصلة بين العالمين الفارسي والروماني، وصارت مناطق ما وراء النهر في آسيا الوسطى، للمرة الأولى، جزءاً من إمبراطورية الشرق الأوسط. إلا أن حدوداً أو تخوماً جديدة ما لبثت أن رُسمت بين سورية والأناضول، اللتين كانتا جزأين من دولة واحدة. كانت الاعتبارات التجارية مصدر إلهام التوسع العربي في عمق آسيا والهند جنباً إلى جنب مع تنمية المدن وتطويرها في سورية الشمالية، والعراق، وإيران، وبلاد ما وراء النهر. صارت البصرة وبغداد (لاحقاً) اثنتين من مدن العالم التجارية الرائدة. ازدهرت كل من سمرقند، وبخارى، ونيسابور.

كذلك كانت للفتوحات تأثيرات مسرحية مثيرة على صعيدي الزراعة والتنمية الإقليمية (تخطيط المدن حسب التعبير المستخدم في الأدبيات التنموية). عشية الفتوحات العربية، عانى العراق من إهمال الري، والنظام الضريبي الجائر، وسلسلة من الحروب الدامية والقاسية مع الإمبراطورية الرومانية. ففي العراق الشمالي جرى السماح بتدهور منشآت الري، وفي العامين 627 ـ 628، عشية الفتوحات العربية، حلت كارثة زراعية كبرى. في عام شهد تدفقاً غزيراً للماء فاض نهر دجلة وخَرِبَتْ شبكة قنوات الري وحصل تحول كبير لمجرى النهر. فاض دجلة غرباً عبر القنوات وصب في الفرات عند نقطة واقعة إلى شمال وغرب قناته السابقة، فأحدث صحراء في الشرق، ولكنه طغى وأغرق المجرى الجنوبي للفرات الذي يبقى هوراً أو مستنقعاً إلى يومنا هذا. كذلك تدهور الإنتاج الزراعي تدهوراً جدياً في منطقة ديالى المعتمِدة على شبكة الري المصانة من قبل الدولة.

غير أن الحكم العربي ما لبث أن وَفَّرَ حكماً مستقراً وشجع على استعادة العافية. فحيثما قام العرب بتأسيس عواصم إدارية وبلدات حاميات (أمصار)، كما في البصرة، والكوفة، والموصل، وواسط، وغيرها، تم بذل الجهود الرامية إلى حفز الإنتاج الزراعي وتطوير مصادر جديدة للغذاء لتموين المدن الجديدة. جرى تجفيف المستنقعات المحيطة بالكوفة وجعلها صالحة للزراعة. أوائل القرن الثامن

صارت مساحات في منطقة الفرات الأعلى مروية. أُغرقت البصرة بغابات النخيل. قام الخلفاء، والولاة، وشيوخ قبائل أغنياء شجعتهم سياسة زراعية وضريبية قائمة على تقديم الإعفاءات والامتيازات، باستصلاح المستنقعات المالحة إلى الشرق من البصرة. كان الخلفاء والولاة خصوصاً يسعون إلى تحقيق موارد إضافية خارج الضرائب. لاستغلال الأراضي الجديدة المستصلحة قام هؤلاء باستيراد العبيد من إفريقيا الشرقية بأعداد كبيرة، فأوجدوا الأنموذج الوحيد لنمط مزارع العبيد في الشرق الأوسط. إلا أن هذه الاستثمارات كانت شديدة الانتقائية وقائمة على تفضيل مناطق إنتاج جديدة على حساب أخرى قديمة باتت مواردها مخصصة سلفاً للفلاحين، وملاك الأراضي المحليين، وجيوش الحاميات. تمثل حاصل تأثير الجهد العربي الصافي بإنعاش مناطق في العراق كانت قد آوت مستوطنات عربية وترك أخرى تتدهور. غير أن المحصلة الإجمالية بالنسبة إلى العراق ربما كانت دون المستويات الفضلى أيام الساسانيين.

في إيران أيضاً درجت الفتوحات والهجرات العربية على تشجيع التنمية المدينية ـ الحضرية والزراعية. ما لبثت عوامل الأمن، والتجارة، وكتلة سكانية جديدة، جنباً إلى جنب مع خطط عربية تخص الاستيطان، وبناء المدن وشبكات الري، أن حَرَّكَتْ عجلة النمو الاقتصادي. لم يبادر العرب في إيران إلى تأسيس مدن جديدة، بل استوطنوا أمكنة مؤسسة سلفاً. مراكز مهمة مثل همذان، وأصفهان، وقزوين، والري، ونيسابور، ومَرْو استقبلت حاميات عربية، كان يتم إيواؤها عادة في أحياء منشأة حديثاً وفي قرى محيطة بمراكز المدن.

يضاف إلى ذلك أن البناء والاستيطان في إيران بقيا مستمرين بعد الفتح الأولي. على امتداد القرنين السابع والثامن دأب الخلفاء والولاة على إضافة أحياء جديدة إلى المدن القديمة. فكل والٍ ذي شأن كان يستورد بطانته الزبائنية الخاصة من الحراس، والجنود، والإداريين، وينشئ مجموعة جديدة من الأحياء، والقصور، والمساجد، والثكنات، والحدائق، والقنوات. كان يتم استغلال الأراضي الزراعية المحيطة. كذلك قام الخلفاء اللاحقون ببناء الأسوار وتحديد السلطة الإدارية، وصولاً إلى تحويل مجموعات من الأحياء والقرى إلى مدن. تلك هي

السيرورة التي قلبت أصفهان، والري، وقزوين إلى مدن كبرى. خرجت قُمْ من رحم مجمع قرى زراعية بسيط لتصبح بلدة رئيسة. ازدهرت مناطق كاملة، مثل الدوائر المحيطة بسمرقند وبخارى، مميزة بأحياء وقرى جديدة، وبشبكات ري، وبأسوار دفاعية ضد البداة الأتراك. إن منطقة خوارزم، ودلتا نهر جيحون (آموداريا)، التي لم تكن قبل الفتوحات العربية تؤوي إلا أعداداً قليلة من العُزَب والمزارع الصغيرة المزركشة بالقصور الإقطاعية، ما لبثت أن أصبحت منطقة عالية التحضر والتمدن وكثيفة الاستيطان.

لم يكن الازدهار من نصيب جميع الأقاليم. ففي سورية، وما بين النهرين، ومصر، كان للفتح العربي تأثير سلبي في آفاق التنمية الاقتصادية طويلة الأمد. لبعض الوقت أدى تمركز الخليفة في دمشق إلى مضاعفة ازدهار سورية، إلا أن إيجاد جبهة جديدة مع الأناضول تمخض عن خنق اقتصادها. إن المنطقة الواقعة إلى الشمال من حلب، وهي بؤرة زراعة الزيتون وصناعة زيت الزيتون، هُجرت لأن سورية باتت مقطوعة عن أسواقها في الأناضول. والمنطقة الواقعة إلى الشرق من الخط الممتد من الرقة إلى العقبة مروراً بدمشق، المتخصصة بزراعة الكرمة وصناعة الخمور، شهدت تدهوراً مماثلاً جراء فقدان أسواق التصدير في الأناضول ووضع حد لرحلات الحج المسيحية في فلسطين. أفضت هجرة البداة العرب أيضاً إلى خراب اقتصادَيْ سورية الشمالية وما بين النهرين. في أكثرية الأمكنة كان المهاجرون العرب قد أُجبروا على استيطان المدن، أو الضواحي، أو القرى، غير أن البدو في هذه المنطقة لم يُمكَّنوا من احتلال البوادي المتروكة. سرعان ما بدأ البداة يغيرون على البلدات والقرى. أصيبت الزراعة والتجارة بانتكاسة خطيرة تحت وطأة نظام الرعي. أما في مصر فإن النظام الضريبي الاستغلالي الجائر ما لبث أن أدى إلى إشعال سلسلة من الانتفاضات والثورات الفلاحية الخطيرة في الأعوام 697 و712 و725 ـ 726، كانت تعبيراً عن احتجاج اقتصادي من ناحية وعن مقاومة قبطية للحكام المسلمين من ناحية ثانية. كانت الحصيلة الصافية للفتوحات والإمبراطورية العربية متمثلة، إذاً، بازدهار واضح في إيران، وبنوع من إعادة توزيع التنمية في العراق، وبالتدهور الاقتصادي في ما بين النهرين، وسورية، ومصر.

الموالي، والمهتدون [إلى الإسلام]، والجماعات [أو الجاليات]

تحت وطأة الحرب، والهجرة، والتحول الاقتصادي المكثف أثبتت مقولةُ إمبراطورية الفتح أو الغزو الأساسية - مقولة بقاء الكتل السكانية العربية ونظيرتها غير العربية متمايزة ومنفصلة، مع اضطلاع الأولى بمهام النخبة العسكرية وانشغال الثانية بالإنتاج ودفع الضرائب من خراج وجزية - أنها غير قابلة للصمود، فأخْلَتْ مكانَها لنوع من الانصهار المتبادل بين الأقوام الفاتحة ونظيرتها المغلوبة في بوتقات جماعات أو طوائف جديدة وفي أطر هويات إسلامية جديدة. عمليات الاستقرار نفسها تمخضت عن ضغوط دافعة باتجاه ذوبان العرب في المجتمعات المحيطة. ففي أصفهان، ومرو، ونيسابور، وبلخ جرى توطين الحاميات العربية في قرى وسرعان ما غدت مالكة للأرض وجماعات فلاحية. من العائلات الـ 50,000 التي استوطنت مرو بداية في العام 670، فقط 15,000 بقيت فعالة في مجال الخدمة العسكرية عند حلول العام 730. أكثرية منتسبي الجيوش العربية كانت، مع حلول ذلك التاريخ، قد تخلت عن الخدمة العسكرية الفعالة لتولي وظائف مدنية. في إقليم أذربيجان قامت فرق من عرب البصرة والكوفة بالاستيلاء على مساحات من الأرض والقرى وفرضت نفسها بوصفها أرستقراطية مُلاك عقاريين محلية. وفي كرمان قام مهاجرون عرب باستصلاح أراض مهجورة، وبتأسيس قرى جديدة، وبالاستيطان بوصفهم كتلة سكانية فلاحية. ثمة زعماء عرب من البصرة والكوفة أصبحوا ملاكاً عقاريين في العراق. في جميع هذه الأقاليم برزت إلى الوجود نخبة ملاك عقاريين عرب، وصار العرب يرفضون القيام بالواجبات العسكرية والعيش في عزلة عن الأقوام الأخرى، ويجدون أنفسهم، رغم كونهم طبقة نخبوية أساساً ومن حيث المبدأ، مستوعَبين، بالفعل، في مهن الكتل السكانية التابعة، المغلوبة. يضاف إلى ذلك أن الانصهار المهني في إيران كان مصحوباً بانصهار اجتماعي. فرغم أن الفرس كانوا قد اهتدوا إلى الإسلام، فإن العرب هم الذين تعرضوا، عموماً، للذوبان في البوتقة الفارسية. صار العرب يتكلمون اللغة الفارسية، ويرتدون الأزياء الفارسية، ويحتفلون بالأعياد الفارسية، ويقترنون بالزوجات الفارسيات.

بالإضافة إلى ذلك، ما فتئت بلدات الحاميات نفسها أن أصبحت مراكز أو بؤراً للتغيير الاجتماعي. من رحم مجتمعات قرابة ونسب عربية خرج مجتمع حضري عربي أكثر تراتباً اجتماعياً، وأوضح تمايزاً مهنياً، وأفضل تنظيماً طائفياً ما لبث أن انصهر في بوتقة كتل سكانية غير عربية وصولاً إلى التمخض عن نمط جديد من جماعة أو أسرة أممية، كوزموبوليتية. أثبتت البصرة، مثلاً، وهي التي تأسست بوصفها دولة مدينة لجنود بدو مهاجرين، أنها بوتقة إذابة أقوام وشعوب. في الأساس كان لكل جماعة عشائرية أو قبلية حيها الخاص، وجامعها المميز، ومقبرتها، ومركز اجتماعاتها. غير أن الخيم ما عتمت، مع مرور الزمن، أن استُبدلت بأكواخ القصب؛ والأكواخ دُعِّمت بجدران من الصلصال وصولاً آخر المطاف إلى تحولها إلى بيوت مبنية بالطوب. ما لبث البدو المعتادون على الرحيل عند تجهم الطقس أن وجدوا أنفسهم مطوقين بجدران الطوب.

كذلك أدت الأنظمة العسكرية والإدارية إلى إحداث تغييرات عميقة وأساسية. استدعت إعادة تنظيم وحدات المجتمع العربي الطبيعية في تجمعات مصطنعة. لتشكيل فرق متناغمة وتجهيز وحدات مؤلفة من نحو ألف رجل، كان لا بد من تقسيم العشائر الكبرى ودمج نظيرتها الأصغر. في العام 670 جرى نقل عشرات آلاف العائلات، مجدداً، من البصرة والكوفة إلى حامية مرو وخراسان، وتعين على سائر المجموعات الباقية أن تتعرض لعملية إعادة تنظيم. كذلك كان قد توجب على قادمين جدد جاؤوا في سيول متواصلة للمشاركة في حروب العرب أن يذوبوا في بوتقات وحدات أساسية. ومع أن الوحدات العسكرية حافظت على عناوينها العشائرية والقبلية، وربما أبقت على نوع من النواة القرابية، فإنها لم تعد تمثل البنية الاجتماعية العربية ما قبل الإسلامية.

أكثر من ذلك، باتت التمايزات الطبقية فاصلة بين الزعماء وأبناء القبائل العاديين. صار وجود القصور الخاصة والملكيات العقارية الزراعية يوحي بأن الزعماء متمتعون بثروة، وامتيازات، وأنماط حياة بعيدة كل البعد عن نظائرها لدى أبناء عشائرهم. قامت الوظائف العسكرية والإدارية بتوسيع الهوة الفاصلة بين الزعماء وأتباعهم. راحت النخب العسكرية تشكل شريحة طبقية جديدة،

مدعمة بالمصاهرات. بدأ المجتمع القبلي يتفكك تمهيداً لقيام مجتمع متراصف على أساس الثروة والنفوذ.

كذلك انطوى الاستيطان على قلب البدو والجنود إلى كتلة سكانية عاملة متمايزة اقتصادياً. فمع تطور البصرة بوصفها عاصمة إدارية ذات شأن ومركز صناعة نسيج، كما على أنها مدينة تجارية مرتبطة بإيران، والهند، والصين، والجزيرة العربية، ما لبث المستوطنون العرب أن أصبحوا باعة، وتجاراً، وحرفيين، وعمالاً، دائبين على استكمال معاشاتهم العسكرية الضئيلة بمداخيل جديدة. وبالمثل فإن الدين الإسلامي الجديد وفر فرصاً للحراك الاجتماعي عبر مهن التدريس، والبحث الأكاديمي، والإدارة الشرعية.

في الوقت نفسه ساهم الاستيطان أيضاً في تحطيم الحواجز بين الكتل السكانية العربية ونظيرتها غير العربية. فبوصفها عاصمة ومركزاً تجارياً، اجتذبت البصرة مستوطنين من غير العرب. راح جنود النظام القديم وإداريوه يجربون حظوظهم مع النظام الجديد. جرى تجنيد فرق إيرانية بالجملة. ثمة ولاة عرب عادوا من الشرق مصطحبين وحدات عسكرية لتتولى مهام الشرطة والحرس الشخصي. صار الكَتَبة، والجُباة، ومديرو المزارع، بل وحتى زعماء القرى والملاك العقاريون يتزاحمون على مركز الحكم. يضاف إلى ذلك أن تجاراً متخصصين بتجارة المسافات الطويلة الدسمة من جهة وعمالاً متواضعين، منهم كياسو الحمامات، والنساجون، والغزّالون من جهة ثانية هاجروا إلى المدينة الجديدة. أفواج من العبيد ـ أسْراً وشراءً ـ، ومن عمال البناء المتنقلين، ومن الفلاحين الهاربين والكادحين المهاجرين، الباحثين عن الاستخدام والخلاص من قسوة الريف، تدفقت كالطوفان على المدينة الجديدة. كانت الكتلة السكانية غير العربية متطرفة التنوع. تمثل أكثر العناصر أهمية وشأناً بالعراقيين من فرس وآراميين. معظم هؤلاء كانوا مسيحيين نساطرة أساساً. كثيرون كانوا يهوداً. ثمة هنود، وماليزيون، وغجر، وإفريقيون، وأتراك جاؤوا أيضاً بأعداد قليلة من مناطق نائية.

انطوت عملية استيعاب الكتل السكانية غير العربية على مضاعفات مهمة بالنسبة إلى المجتمع العربي. حاول العرب إذابة القادمين الجدد في بوتقة البنى

العشائرية القديمة بوصفها مواليَ (جمع مَوْلَى). ومفهوم الموالاة تمت وراثته عن جزيرة ما قبل الإسلام العربية، حيث كان المولى رديفاً أدنى مستوى لهذه العشيرة العربية أو تلك. في الكثير من الاحيان كان المولى هذا عبداً سابقاً جرى عتقه ثم رفعه إلى مستوى المولى، على الرغم من أن كثيرين تم تبنيهم مباشرة وتكريسهم في المرتبة. كاد المولى أن يكون واحداً من أبناء العشيرة؛ ورثته أيضاً كانوا من الموالي. كان الموالي يستطيعون انتظار الدعم والحماية، كما كانوا يحصلون على المساعدة في تنظيم عمليات المصاهرة. إن الولاء هو الثمن الذي كان الاتباع يدفعونه ثمناً لحماية الاقوياء. إلا أن العشائر العربية ما لبثت، مع استيعابها للموالي، أن كفَّت عن أن تكون وحدات قرابة لتصبح جماعات سياسية واقتصادية متراتبة مشيدة حول نويات قرابية. اتسعت الهوة الفاصلة بين العشائر الأرستقراطية ونظيرتها العامية. قبيلة تميم، التي هي مجموعة عشائر نبيلة، بادرت، مثلاً، إلى تبني وحدات فرسان فارسية سابقة كموالي لها، في حين قامت قبائل أخرى بتبني مجموعات من الخدم والحاكة العبيد.

تمخضت مؤسسة الموالاة أيضاً عن سلاسل من النزاعات فيما بين الموالي وأسيادهم. حتى الموالي الذين كانوا يضطلعون بمهمات تستلزم المهارة والخبرة في ميادين الحرب، والإدارة، والتجارة، والطب، والحياة الدينية كانوا يُعَدون في مرتبة اجتماعية أدنى. كانوا يتعرضون للاستغلال اقتصادياً، ولم يكونوا مؤهلين للتكافؤ مع العرب على صعيدي المصاهرة والوراثة. كان الجنود الفعالون ساخطين على الاستبعاد من دواوين المحاسبة العسكرية، لأن التسجيل في هذه الدواوين لم يكن مكسباً مالياً وحسب، بل ورمز وجاهة اجتماعية. كان الموالي يرغبون في الاعتراف بهم جزءاً من النخبة، إلا أن هذا لم يكن قابلاً للتفكير به، مجرد التفكير به، بالنسبة إلى العرب. ظل الأخيرون ـ العرب ـ شديدي التمسك بمكانتهم وامتيازاتهم، وشديدي الاستياء من تولي الموالي لمناصب مهمة في الجيش والإدارة، ومن جِدَّتِهم الدينية، ومن مهاراتهم التجارية، ومن الظل الذي كانوا يلقونه على التفوق العربي.

وهكذا فإن عملية تأسيس مدن جديدة، ونقل سلسلة من الفرص

الاقتصادية والصلاحيات السياسية إلى أناس جدد وأمكنة جديدة، أديا، في غضون خمسين سنة، إلى حفز عملية اختلاط وتمازج الأقوام العربية وغير العربية. نجح غير العرب في اختراق الطبقة العسكرية (الكاست) العربية المسلمة بوصفهم من المهتدين والمقربين، وصار العرب مُلّاكاً عقاريين، وتجاراً، ومستوطنين مستقرين. ما لبثت الضغوط الناشئة عن الاستقرار والتحضر، وعن تعاليم الإسلام، وعن الاحتكاك مع أقوام شرق أوسطية، أخرى، أن تمخضت وعن تمزيق البنية النَّسَبية السلالية للمجتمع القبَلي القديم، وعن رعاية بُنى جماعية وطائفية جديدة، وعن زيادة حدة التمايز في المجتمع، وعن تقسيم العمل، وصولاً إلى تشكيل جماعات أو طوائف عربية وغير عربية مختلطة جديدة. كذلك أدى التغيير الاجتماعي إلى توفير إمكانية تأسيس روابط دينية جديدة مبنية حول زعماء عائلات متحدرة عن النبي، ووُعّاظ كاريزميين، ومقرئي قرآن، وباحثين، ومتصوفة باطنيين.

ارتدى التغيير الاجتماعي ثوباً ثقافياً عبر عمليات الاهتداء إلى الإسلام وتبني اللغتين العربية أو الفارسية بوصفهما لغتين مشتركتين. غير أن سيرورة الاهتداء بقيت عملية شديدة البطء. فمع أن الافتراض الأصلي لدى الكُتّاب المسلمين والغربيين تمثل بأن الشرق الأوسط اهتدى سريعاً وجماعياً إلى الإسلام، ليس ثمة أي مرجع عربي يورد معلومات صريحة عن اهتداء أعداد كبيرة من الناس، وقرى، وبلدات، ومناطق، كاملة بكل تأكيد. بل وتشير الأدلة المتوافرة، بالأحرى، إلى نوع من السيرورة البطيئة وغير المطردة لعملية تكيف اجتماعية ودينية.

أوائل المهتدين إلى الإسلام كانوا منتسبي تلك القبائل المسيحية البدوية المنتشرة على تخوم الهلال الخصيب التي اجتيحت خلال الهجرات الكبرى. لاحقاً في القرن الأول من الحكم العربي بادرت قبائل عربية أخرى من بلاد ما بين النهرين إلى اعتناق الإسلام، ولكن عدداً كبيراً من هذه القبائل بقيت مسيحية. وحين أصبحت الفتوحات آمنة، سارعت نخب من الإمبراطورية الساسانية السابقة - من الجنود، والموظفين، وملاك الأراضي - إلى الالتحاق بركب الغزاة الفاتحين واعتناق الإسلام ديناً. جاء المهتدون من صفوف الموالي الجنود والكَتَبة العاملين

في خدمة النخبة العربية، ومن شرائح أخرى من الكتل السكانية المنجذبة إلى الحاميات. انطوت عمليات الهداية على تصديق سلسلة من الامتيازات السابقة والتمهيد لولوج باب النخبة المسيطرة. في هذه الحالات، بدت عمليات الاهتداء شاملة أفراداً لا طبقات أو جماعات كاملة.

في البدايات الأولى للحقبة الإسلامية، انطلقت النخبة العربية ـ الإسلامية من فرضية أنها كانت ستؤسس مجتمعاً ثنائياً يشكل فيه الفاتحون طبقة أرستقراطية، والأقوام المغلوبة كتلة سكانية تابعة وخاضعة: الأولى، الطبقة الأرستقراطية، مسلمة؛ والثانية، الأقوام المغلوبة من غير المسلمين. وهكذا فإن النظام الإسلامي المبكر لم يكن متسامحاً مع الكتل السكانية غير المسلمة وحسب، بل وظل دائباً بالفعل على المساهمة في عمليات إعادة تنظيم الكنائس المسيحية. قامت الكنيسة النسطورية في العراق باستئناف أدوارها على صعيد الإدارة التعليمية، والقضائية، وحتى السياسية، للكتلة السكانية. أما في مصر فإن السلطات الإسلامية اتخذت موقفاً أبوياً من الكنيسة القبطية. إن القبائل المسيحية خدمت الإدارة في كل من العراق ومصر. والتماساً للاستيعاب السياسي والإدارة الفعالة، حرصت الإمبراطورية على التعاون مع نخب غير إسلامية، وعلى تمكينها من الوصول جزئياً إلى مواقع النفوذ، وعلى حمايتها من أي تحولات وانقلابات اجتماعية واقتصادية مدمرة.

بعد ما لا يزيد عن قرن واحد فقط انقلب هذا الموقف رأساً على عقب. وعندئذ كان الانصهار العربي الواسع في الكتلة السكانية العامة قد أدى إلى إقناع عدد كبير من العرب بقبول فكرة المساواة بين العرب وغير العرب، وبإضفاء قيمة على كل من الهويتين الإسلامية والعربية. وهكذا فإن عمر بن عبد العزيز (عمر الثاني) (717 ـ 720) أقدم على تغيير السياسة النافذة للخلافة وحاول أن يرسي الإمبراطورية على قاعدة إسلامية، لا عربية صارمة أو متشددة. سلّم بالمساواة الأساسية بين جميع المسلمين، عرباً وغير عرب، وسن قوانين جديدة قائمة على المساواة المالية بين المسلمين بصرف النظر عن جذورهم القومية. ساهمت الحروب فيما وراء النهر في تعزيز هذا الانقلاب الحاصل. ثمة صراعات

مطولة ضد أمراء محليين ومنافسين أتراك حول السيطرة على المنطقة حفزت الخلافة على عرض مكاسب مالية على المهتدين. وعلى الرغم من أن هذه السياسة ما لبثت أن نُبذت بوصفها غير عملية سياسياً، فإن المحاولات المتفرقة للتشجيع على الاهتداء إلى الإسلام شكلت نقطة انعطاف في مسار الاندماج الجاري على قدم وساق بين العرب والشعوب المغلوبة. ومع حلول منتصف القرن الثاني، كان ثمة تقدم مطرد لعمليات الاهتداء في كل من العراق ومصر وسورية وخراسان وما وراء النهر. أعداد ذات شان من المهتدين بات يمكن العثور عليهم في مراكز الحاميات الإسلامية وحولها. غير أن كتلة الأقوام الشرق أوسطية خارج بلدات الحاميات بقيت غير مسلمة.

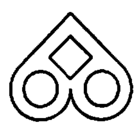
جنباً إلى جنب مع الاهتداء إلى الإسلام، انبثقت لغات مشتركة إلى الوجود. عموماً، أصبحت اللغة العربية لغة التواصل المكتوبة في والإدارة، والأدب، والدين. وصارت كذلك اللهجة المحكية السائدة والطاغية في الأجزاء الغربية من الشرق الأوسط - في مصر، وسورية، وما بين النهرين، والعراق - حيث كانت لغات قريبة من العربية، مثل الآرامية، مستخدمة أساساً. كان انتشار اللغة العربية أسرع من انتشار الإسلام، إلا أن هذا لا يعني أن السيرورة كانت سريعة أو ناجزة. فاللغة القبطية، مثلاً، كانت لا تزال دارجة في الفسطاط في القرن الثامن. في سورية والعراق تواصل وجود كتل سكانية ناطقة بالآرامية. في إيران الغربية كان المستوطنون العرب قد انصهروا في الكتل السكانية المحلية وأصبحوا يتكلمون لغتين. في خراسان، حيث ذاب العرب في البوتقة الفارسية على أصعدة السلوك، والعادات، واللباس، صار هؤلاء العرب يستخدمون لهجات فارسية محلية. لم يقف الأمر عند حد إقبال العرب على تعلم اللغة الفارسية، بل تجاوزه إلى صيرورة الفتح العربي - الإسلامي وسيلة تقديم اللغة الفارسية بوصفها اللغة العالمية (اللنغوا فرانكا) لدى أقوام البلاد الواقعة إلى الشرق من نهر جيحون (آموداريا). ففيما وراء النهر ما لبثت اللغة الفارسية، اللغة المنطوقة من قبل العرب في إيران الشرقية، أن حلت محل الصغدية بوصفها اللغة المشتركة بالنسبة إلى العرب، والفرس، والصغديين.

وهكذا فإن المبادئ الأساسية التي جرى تنظيم الإمبراطورية على قاعدتها، كَفَّتْ عن أن تكون نافذة في غضون قرن واحد بعد الفتوحات العربية ـ الإسلامية. في المملكة البدوية التي نظمها الخليفة عمر، كانت أقوام الجزيرة العربية مرشحة لتأليف 'أمة مسَلَّحة'، متمركزة في مراكز حاميات، معزولة عن الأقوام المغلوبة، ومحصورة بالفعاليات العسكرية، وممنوعة عن ممارسة التجارة والزراعة. كانت العضوية في الجماعة الإسلامية امتيازاً يخصها وحدها. أما الأقوام غير العربية فكان يُنْتَظَر منها أن تحافظ على روابطها الطائفية وأديانها وتواصل العمل في المهن المنتجة التي تمكّنها من إعالة النخبة الحاكمة.

مهما يكن، ما فتئ العرب، خلال القرن الإسلامي الأول، أن تحولوا من أقوام عشائرية وقَبَلية إلى شعب مديني 'متحضر'؛ اختلطوا بأقوام غير عربية، وتخلوا عن الشؤون العسكرية، واحترفوا مهناً مدنية، وفقدوا احتكارهم للإسلام. بالمقابل، ثمة شعوب غير عربية انخرطت في الخدمات العسكرية والحكومية، اهتدت إلى الإسلام، وتبنت اللغة العربية، وراحت تطالب بمكان لها في حكم الإمبراطورية التي لم تكن فيها بدايةً سوى أقوام مغلوبة وتابعة. ما لبثت التغييرات الاقتصادية والاجتماعية الحاصلة في مراكز الحاميات، وعمليات الاهتداء، واللغات المشتركة أن مهدت الطريق أمام مجتمع المستقبل الذي لم يعد مقسوماً بين فاتحين عرب وأقوام مغلوبة، بل بات موحداً على أساس الالتزام بالإسلام، يتقاسم هوية لغوية عربية و/أو فارسية. غير أن هذا التمازج والانصهار المتبادل فيما بين الأقوام وصولاً إلى انبثاق جماعات شرق أوسطية إسلامية لم يتم إلا في عدد محدود من مراكز الحاميات. وعلى الرغم من أن باقي الكتلة السكانية الشرق أوسطية ظل خارج نطاق تأثير المجتمعات الجديدة، مواصلاً ارتباطه بتراثه القديم، فإن الجماعات والأسر الأممية ـ الكوزموبوليتية ـ طبعت السياسة والثقافة الشرق أوسطيتين بطابعها لعدد من القرون القادمة.

الفصل 4

الخلافة



في القرن الأول من عمر الحكم العربي ـ الإسلامي جرى قلب الخلافة من ائتلاف فاتحين بداة إلى صيغة إمبراطورية شرق أوسطية جديدة محددة ومشرعنة من منطلقات إسلامية. جاءت عملية التحول مدفوعة بفيض النزاعات والصراعات المحمومة والمكثفة فيما بين النُّخَب العربية من جهة وبين العرب وغير العرب من جهة ثانية. ثمة قضية مركزية تمثلت بالتوتر الحاصل بين التصورات الدينية من ناحية ووقائع السلطة السياسية الفعلية من ناحية أخرى. تحت جملة هذه الضغوط مرت الخلافة بعدد من المراحل الموازية للخلافة الراشدة (632 ـ 661)، والخلافة الأموية (661 ـ 750)، والإمبراطورية العباسية المبكرة (750 ـ 833)، والإمبراطورية العباسية في طور الانحطاط (833 ـ 645). في هذا الفصل سنتعقب مفهوم الإمبراطورية وممارستها المتغيرَيْن حتى منتصف القرن التاسع.

من الملكية البدوية إلى النظام الملكي الوراثي السوري

الخلفاء الراشدون

كانت المرحلة الأولى من مراحل بناء النظام الخلافي (نسبة إلى الخلافة لا إلى

الخلاف) هي فترة حكم الراشدين التي تولى السلطة فيها أصحاب النبي: أبو بكر (632 ـ 634)، وعمر (634 ـ 644)، وعثمان (644 ـ 656)، وعلي (656 ـ 661)، بفضل ارتباطهم بالنبي، والمرجعية الدينية والأبوية المستمدة من الولاء للإسلام. تمخضت الفتوحات عن جعل الخلفاء الرؤساءَ العسكريين والإداريين للبلاد المفتوحة حديثاً. ومن منطلق هذا الدور راح هؤلاء يزعمون أنهم وكلاء الرب.

كانت الخلافة المبكرة مستندة سياسياً إلى جماعة مسلمي الجزيرة العربية وعلى قوى العرب القَبَلية التي فتحت إمبراطوريتها الشرق أوسطية. هذه النخبة كانت موزعة بين أولئك المتبنين لمفهوم إسلامي ونظرائهم المتبنين لمفهوم عربي للخلافة. في تنظيمه للإمبراطورية الجديدة اتبع الخليفة عمر سياسة 'إسلامية'، قائمة على تفضيل صحابة النبي من المهاجرين المكيين والأنصار، ومجموعة العشائر التي كانت داعمة للمدينة في حروب الجزيرة العربية وأولى المشاركات في عملية غزو العراق وفتحه. قام عمر بتعيين هؤلاء ولاة، وقادة، وإداريين؛ ومنحهم أعلى الرواتب، وسمح لهم بإدارة الصوافي ـ أراضي التاج الساساني المتروكة ـ لمصلحتهم الخاصة. كانت المعارضة على المستوى نفسه من القوة. في كل من المدينة ومكة، كانت أرستقراطية قريش ساخطة على سياسات عمر. في الأقاليم ثمة عشائر عربية كبيرة ومتنفذة، بل وزعامات قديمة للمعارضة القبلية سابقة باتت مهتدية إلى الإسلام، راحت تطالب بحصتها من السلطة. ومع انتهاء عهد عمر كان صراع مصالح بالغ الحدة قد تطور.

إن عثمان الذي جاء بعد عمر كان أرستقراطياً مكياً من عشيرة بني أمية. قلب سياسات عمر وراح يمالئ مصالح الأمويين وغيرهم من أهل مكة ـ والعشائر المهاجرة الكبرى ـ على حساب صحابة النبي وأهل المدينة. وتحقيقاً لعملية إعادة توزيع السلطة هذه، عمد عثمان إلى زيادة الرقابة المركزية على الموارد الإقليمية. قام عثمان أيضاً بإطلاق مبادرات على صعيد الشؤون الدينية بما فيها نشر طبعة موحدة معتمدة للقرآن، الأمر الذي استنكره أولئك المسلمون الذين كانوا يشعرون بأنهم هم الأوصياء على الكتاب المقدس. وهكذا فإن عثمان كان في صف إعادة تأكيد ائتلاف ما قبل الإسلام بين أرستقراطيتي مكة وقبائل

جدول 2: موجز الترتيب الزمني لأحداث التاريخ الإسلامي المبكر

محمد	نحو 570 ـ 632
الخلفاء الراشدون	632 ـ 661
الحرب الأهلية الأولى	656 ـ 661
الخلافة الأموية	661 ـ 750
حكم معاوية	661 ـ 680
الحرب الأهلية الثانية	680 ـ 692
حكم عبد الملك	685 ـ 705
إعادة بناء النظام	685 ـ 744
الحرب الأهلية الثالثة	744 ـ 750
الخلفاء العباسيون	750 ـ 1258
ترسيخ ركائز الإمبراطورية	750 ـ نحو 850
حكم المأمون	813 ـ 833
تفكك الإمبراطورية	نحو 835 ـ 945
الدول الوراثية المستقلة	945 ـ نحو 1220
الغزوات المغولية	نحو 1220 ـ نحو 1260

الجزيرة العربية في مواجهة العناصر الجديدة التي أفرزها الإسلام، وطالب بسلطات واسعة للخليفة تمكنه من إحداث تغييرات اجتماعية، واقتصادية، ودينية.

باعتماده لهذه السياسات، استثار عثمان معارضة مريرة، سلسلة مؤامرات ودسائس، وصولاً مع الزمن، إلى استفزاز حرب أهلية. في العام 656 اغتاله فريق مؤلف من نحو خمس مئة عربي من الفسطاط. وغداة اغتياله انتُخب علي للخلافة. اتخذ الأخير موقفاً معارضاً لمركزة التحكم الخلافي بالموارد الإقليمية مفضلاً اعتماد أسلوب التوزيع المتكافئ للضرائب والغنائم بين سائر العرب. وبوصفه ابن عم محمد وصهره جنباً إلى جنب كونه أحد أوائل المهتدين إلى الإسلام، كان علي قد طالب بالخلافة من منطلق ولائه لمحمد والإسلام، أما الآن فقد قبل بالمساومة إذ وصل إلى السلطة بدعم قَتَلة عثمان.

أفضى تولّي علي للخلافة إلى التقاتل الحزبي. بداية عارضته فئة، بقيادة

اثنين من أرستقراطية مكة هما طلحة والزبير بالإضافة إلى زوج النبي المفضلة عائشة، هزمهم علي في موقعة الجمل في العام 656. ثم تحداه معاوية، ابن عم عثمان ووالي الشام، الذي رفض مطالبة علي بالبيعة ودعا إلى الثأر لعثمان ومعاقبة القتلة. اشتبك الفريقان الخصمان وجيشاهما في معركة صفين (657)، حيث نجح المعتدلون، بعد أشهر من المجابهات والمفاوضات المستطردة، في فرض التحكيم حول ما إذا كان اغتيال عثمان مبرراً. بعض مؤيدي علي ممن عُرفوا باسم الخوارج رأوا استعداده للخضوع للتحكيم هزيمة لآمالهم بخلافته وانتهاكاً لمبادئ الدين. انقلبوا عليه، وهُزموا قتالاً، إلا أن هذه الموجة الجديدة من إراقة الدماء زادت من نفور المسلمين واستيائهم.

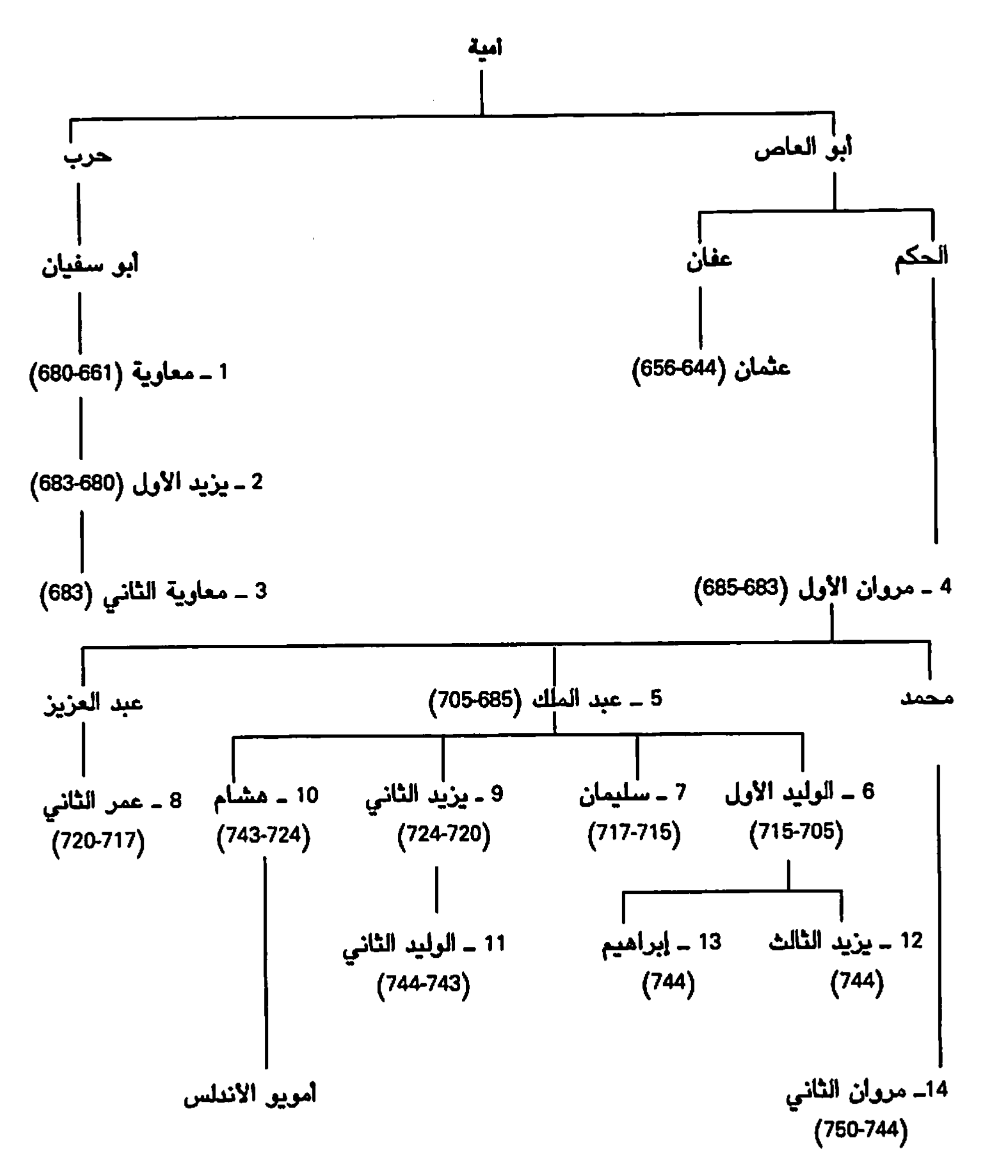
التقى الحَكَمان بأذرح في كانون الثاني/يناير 659، واتفقا على أن اغتيال عثمان لم يكن مبرراً، وأن مجلس شورى يجب أن يُدْعى لانتخاب خليفة جديد. قام علي برفض الحكم، إلا أن ائتلافه تعرض للتفكك. يضاف أن الصراع المتمادي كان قد بدأ يهدد أمن الإمبراطورية وتدفق الموارد. ومع تمخض الحركات التمردية في إيران الشرقية عن وقف تسديد الخراج لعشائر البصرة والكوفة، مال الرأي العربي إلى تفضيل تولي معاوية للخلافة لأنه كان مدعوماً بقوات منضبطة، ولأنه بدا قادراً على حفظ النظام في إطار النخبة العربية ـ الإسلامية والسيطرة العربية على الإمبراطورية. وبعد اغتيال علي بيد أحد الخوارج، بادر معاوية إلى إعلان نفسه خليفة ولقي قبولاً لدى الأوساط المهيمنة. كان معاوية مؤسس الخلافة الأموية (661 ـ 750).

النظام الملكي الأموي

أحدثت الحرب الأهلية انقسامات دائمة في الأمة الإسلامية. من الآن وصاعداً بات المسلمون منقسمين حول صاحب الحق الشرعي في تولي الخلافة. المسلمون الذين قبلوا بخلافة معاوية وبالتسلسل التاريخي لمن جاؤوا بعده خلفاء يعرفون باسم أهل السنة. أما أولئك الذين أصروا على أن علياً كان الخليفة الشرعي الوحيد وعلى أن ذريته فقط يجب أن تخلفه فيُعْرَفون بالشيعة. بقي الشيعة

ميالين إلى تأكيد الوظائف الدينية للخليفة، وإلى استهجان المساومات السياسية بشأنها، في حين كان أهل السنة ميالين إلى الالتفاف على الدور الديني للخلافة وإلى التحلي بقدر أكبر من سعة الصدر إزاء أشكال الانخراط السياسية. رأى الخوارج أن الخلافة لا يجوز أن تتحدد بالوراثة، بل ينبغي للخليفة أن يكون منتخباً من جانب الأمة الإسلامية جمعاء ويجب ألا يبقى في منصبه لحظة يكف عن أن يكون معصوماً عن الخطأ في إدارة وظيفته. ولأن جملة هذه الخلافات المبكرة ظلت تكتسب قدراً مطرد التزايد والاتساع من الأهمية الدينية فإن السنة، والشيعة، والخوارج دأبوا على تطوير صيغ منفصلة للإسلام وتشكيل طوائف دينية متمايزة داخل الأمة أو الجماعة ككل.

مع وصوله إلى السلطة أطلق معاوية (661 ـ 680) سلسلة جديدة من الجهود الرامية إلى إعادة بناء مرجعية الخليفة وصلاحياته، وإلى معالجة مشكلة الانقسامات في النخبة الحاكمة. بدأ معاوية بقلب تآلف قبائل عربية إلى نظام ملكي ممركز. قام بتوسيع جملة الصلاحيات العسكرية والإدارية للدولة، واستحداث سلسلة من الأسس الأخلاقية والسياسية الجديدة لموالاة الخلافة. وخدمة لمصالح الزعماء القبليين، تم استئناف الغزوات والفتوحات في إفريقيا الشمالية وإيران الشرقية. أما على الجبهة السورية فحافظ معاوية على الهدوء والسلام مع الإمبراطورية البيزنطية ليتمكن من إبقاء القوات السورية احتياطاً لأغراض الأمن الداخلي. يضاف إلى ذلك أنه حاول تحصيل موارد من المداخيل الخاصة، ومن الأراضي الملكية البيزنطية والساسانية المصادرة، ومن الاستثمارات في عمليات استصلاح الأراضي والري. كذلك شدد على الجوانب الأبوية للخلافة؛ جرى إلباس صلاحياته البوليسية والمالية المتعاظمة أثواب الفضائل العربية التقليدية المتمثلة بالوفاق، والمشورة، والكرم، واحترام معايير التراث القبلي. كانت مواصفات معاوية الشخصية أكثر أهمية من أي مؤسسات. إنه أسطوري الحِلْم: موهبة أو ملكة التعامل مع الأتباع وجَعْلهم يتعاونون دون أن يشعروا بأن كراماتهم قد مُسَّتْ. كانت الميزة تعني سعة الصدر، والصبر، والقدرة على ضبط الشدة باللين. إذا كانت خلافة عمر قد قامت أساساً على قاعدة صحبته للنبي



شكل 2: بنو أمية والخلفاء الأمويون

محمد واستقامته الدينية، فإن سلطة معاوية استندت وإلى حكم دولة ممركزة، وإلى شبكة مواليه ومناصريه، وإلى قابليته غير المسبوقة للاضطلاع بالدور الأبوي القبلي العربي الأنموذجي.

مهما يكن، لم يتمكن عقدا حكم معاوية من إزالة أسباب الحرب الأهلية الأولى. بقي أهل المدينة الأنصار ساخطين على قريش التي اغتصبت مكانتهم. وبقي الشيعة يحلمون بالسيطرة على الخلافة. ظل النزاع الطائفي العربي ناراً تحت الرماد. وما إن قضى معاوية نحبه، حتى اندلعت الحرب الأهلية من جديد. دامت هذه المرة من 680 إلى 692. دارت هذه الحرب حول ثلاثة أمور: الصراع بين الأرستقراطيات العربية على التحكم بالخلافة، والمنافسات الفئوية، وحركات التمرد المذهبية الدينية. لدى وفاة معاوية، خاض نجله وخَلَفه يزيد (680 ـ 683) حرباً ضد منافسين مكيين بقيادة عبد الله بن الزبير. الحسين بن علي حاول الانتقال من المدينة إلى الكوفة لتولي قيادة أتباعه، ولكن فرقته الصغيرة تم اعتراضها في كربلاء (بالعراق) والإجهاز عليها. في ذلك الوقت، لم يترتب على الحدث إلا القليل من التبعات، إلا أن موت الحسين ما لبث أن اكتسب، تدريجياً، معنى الشهادة. ومزار الحسين في كربلاء اليوم إنْ هو إلا أحد مواقع المزارات الكبرى في العالم الإسلامي. وجنباً إلى جنب مع هزيمة أبيه، يشكل موت الحسين على أيدي الأمويين موضوع خلاف أكبر من أي نزاع حول الشريعة أو اللاهوت أو أي خصومة بين قبائل، وأعراق، وجماعات لغوية. فعلي هو أبو المذهب الشيعي؛ والحسين شهيده.

إضافة إلى هذه التحديات المباشرة التي انتصبت في وجه الخلافة الأموية، حملت فترة الحرب الأهلية طابع القتال الطائفي واسع الانتشار فيما بين جماعات عربية. وفي حين أن أحزاب الحرب الأهلية الأولى كانت مستندة إلى ولاءات إسلامية مقابل ولاءات عربية، فإن الجماعات أو الأحزاب الجديدة قامت على قاعدة تحالفات آنية وظرفية بين عشائر متضافرة في مجتمعات بلدات الحاميات (الثغور) غير الآمنة والمتغيرة. ومع أنها محددة من منطلقات قَبَلية فإن الائتلافات القتالية ربما كانت مؤلفة من أجيال مهاجرين أكبر سناً وأخرى أصغر سناً. فالائتلافات القبلية السورية، التي كانت تشكل، منذ عقود، القاعدة الرئيسة لحكم معاوية، انقسمت إلى ائتلافين متقاتلين تحت عنواني اليمن (أو كلب) من جهة وقيس من الجهة المقابلة. انتشرت المعارك لتشمل العراق حيث بات الحزبان يعرفان بمضر وتميم؛ كما إلى خراسان حيث حملا اسمي قيس وربيعة.

في الوقت نفسه، بادر الخوارج، الذين كانوا قد تبرؤوا من علي بعد معركة صفين، أيضاً إلى العصيان. قام هؤلاء بتشكيل عصابات صغيرة، مؤلفة من ثلاثين إلى مئة رجل. كل مجموعة كانت عصابة إرهابية من ناحية وفرقة دينية متعصبة من ناحية ثانية. تمثل ما كان يجمع صفوف هؤلاء بالاقتناع بأنهم كانوا المسلمين الحقيقيين الوحيدين، وبأن لحركاتهم التمردية تبريراً دينياً عميقاً. فرقة خارجية (نسبة إلى الخوارج) عُرفت باسم النَّجْدِيّة، سيطرت على جزء كبير من الجزيرة العربية بما في ذلك كل من البحرين، وعمان، وحضرموت، واليمن، قبل أن يتم سحقها أخيراً. لعل الاحتمال الاقوى هو أن هذه العصابات الخارجية كانت تتشكل من أفراد اقتلعوا من جذورهم وراحوا يلتمسون انتماء جماعياً من خلال حركات طائفية متشددة.

في النهاية فرض الأمويون سيادتهم بقوة السلاح. ما لبث الخليفة عبد الملك (685 ـ 705)، مدعوماً بالجيوش اليمنية السورية، أن نجح في سحق الخصوم الكثيرين. أما وريثه، الخليفة الجديد، الوليد (705 ـ 715)، الذي وجد نفسه الآن في مواجهة معارضة دينية مهدوية جائحية ـ شيعية وخارجية ـ من جهة ونزعة انقسامية قَبَلية أثارها ضغط التغيير الاجتماعي الحاصل في بلدات الحاميات من جهة ثانية، فقد تعين عليه أن يجترح استراتيجية جديدة. كان الحل الكفيل بوضع حد لهاتين المشكلتين، مشكلتي المعارضة الدينية الشيعية والخارجية والتشرذم القبلي، متمثلاً بالسير أبعد على طريق مَرْكزة السلطة السياسية. في السياسة الخارجية، بادر النظام الخلافي المعزز مجدداً إلى استئناف الفتوحات العربية على نطاق بالغ الاتساع. كانت الغزوات أو المغازي الأولى التي قامت على استغلال الهجرات العربية والحملات السنوية للقوات العربية المتمركزة في الحاميات مستوحاة من المطامع الإمبراطورية ومنطوية على شن هجمات مدروسة ومخططة على أمكنة نائية، يتم تنفيذها بمساعدة قوات غير عربية. أما هذه الحروب الجديدة فلم تكن تخاض من أجل التوسع القَبَلي، بل حروباً إمبراطورية هادفة إلى الهيمنة على العالم ما لبثت أن نجحت في ضم إفريقيا الشمالية، وإسبانيا، وما وراء النهر (آسيا الوسطى)، والسِّنْد إلى الإمبراطورية الإسلامية.

في السياسة الداخلية أقدم عبد الملك على إلغاء عَسْكَرة العرب في الحاميات (مدن الثغور) العراقية. وبعد ذلك التاريخ، ثمة قوات سورية حلت محل الجنود العراقيين في جميع الحملات الشرقية. جيش سوري تولى مهمة حفظ الأمن في العراق من بلدة حامية جديدة شيِّدت في الواسط [واسط]. صار عرب الكوفة والبصرة يعاملون معاملة رعايا متقاعدين للإمبراطورية التي كانوا قد أسسوها. لم يعد الحَجّاج، والي العراق (692 ـ 715)، يسعى إلى استرضاء القبائل وخَطْب ودِّها، بل راح يهدد بقطع الرؤوس ودَحْرَجتها. تمثلت نتيجة هذه السياسة الدراكونية الفظيعة بأربعين عاماً من السلم والهدوء الداخليين.

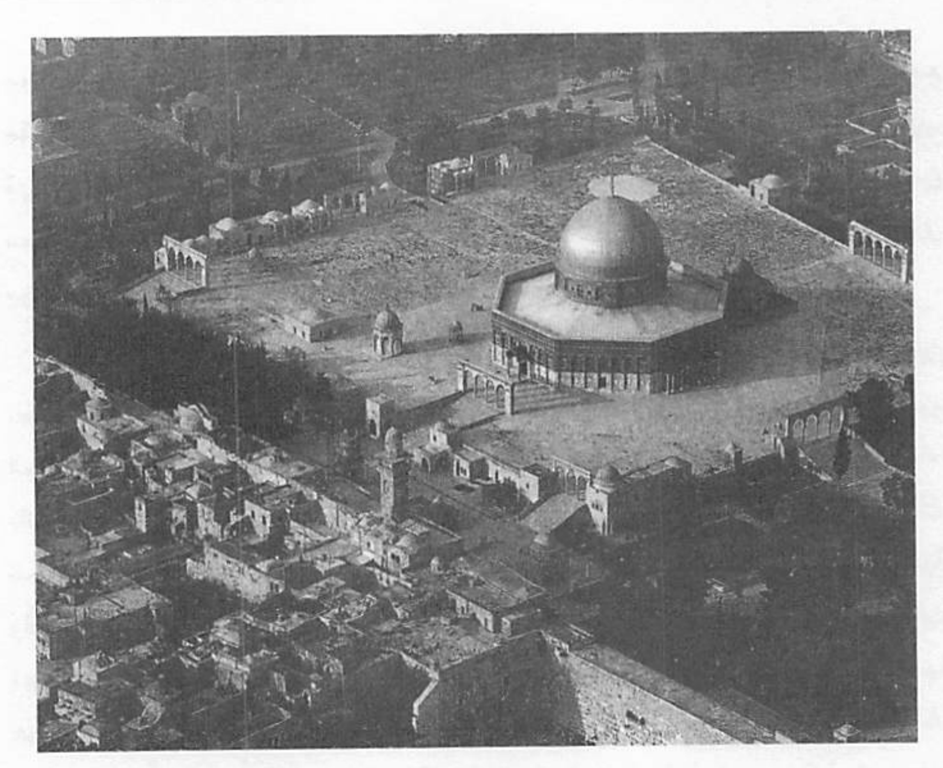
في الإدارة عمل عبد الملك والوليد على ترجمة سِجِلّات الضرائب من اللغتين اليونانية والفارسية إلى اللغة العربية. ثمة ملخصات، وعروض، ونسخ، وتقارير ظهرت الآن بالعربية. عملية التحول تمت في العام 697 بالعراق، وفي العام 700 بسورية ومصر، وبعيد ذلك في خراسان. ثم خطا الخلفاء باتجاه إعادة تنظيم الإدارات المالية في مختلف الأقاليم. في ظل حكم عمر بن عبد العزيز [عمر الثاني بعد ابن الخطاب في التراث العربي] (717 ـ 720)، اقترحت الخلافة مراجعة رئيسة لجملة القواعد والمبادئ الضريبية طلباً لقدر أكبر من الوحدة والعدالة. حاول الخليفة هشام (724 ـ 743) تطبيق سياسات عمر في خراسان، ومصر، وما بين النهرين. كذلك بدأت الإدارة الأموية بتطوير هوية تنظيمية محددة. في العقود الأولى من حياة الإمبراطورية العربية، كان موظفون ناطقون باليونانية والفارسية موروثون عن الإمبراطوريتين السابقتين قد تولوا القيام بالمهمات الإدارية. أما مع حلول عام 700 فإن جيلاً جديداً من الموالي الناطقين باللغة العربية أمسك بمفاتيح السلطة. هؤلاء الموالي بأجيالهم المتعاقبة ظلوا يشكلون العمود الفقري لأمانة الأعمال الإدارية والمكتبية للإمبراطورية العربية ـ الإسلامية حتى القرن العاشر.

انسجاماً مع هذه التطورات الإدارية، تمت أيضاً إعادة تنظيم بلاط الخلافة وحاشيتها. أيامُ معاوية، حيث كان الخليفة محاطاً بشيوخ العرب، ولّت إلى غير رجعة. صار الآن وزير بلاط يقوم بترتيب الزيارات وتنظيم الشؤون اليومية.

موظفو القضاء، وأمين الخاتم الملكي، والحراس والكتبة، جنباً إلى جنب مع مقربين عرب، كانوا يحيطون بالحكام. الولايات المهمة كانت لا تزال من نصيب قيادات عربية، غير أن شأن الحكم كان يدار من قبل إداريين محترفين بدلاً من مجالس شيوخ وزعماء عرب. كانت الخلافة قد أنجزت عملية الانقلاب والتحول من نوع من الحكم الأبوي البطريركي إلى حكم إمبراطوري ملكي.

جاء البُعْدان الإداري والعسكري للنزعة الدولتية الأموية المتأخرة مدعومين بسياسة إيديولوجية جديدة. ففي حين أن الخلافة المبكرة كانت سلسلة من عهود الحكم الفردية المتجذرة بعمق في تربة المواصفات الشخصية أو الأبوية للخلفاء، باتت الدولة الآن، بوصفها مؤسسة، بؤرة الولاء الإيديولوجي. للمرة الأولى بدأت الخلافة في عهد عبد الملك بسك نقدها الخاص بدلاً من القطع النقدية البيزنطية والساسانية. قام النظام الجديد بإزاحة الرموز المسيحية والزرادشتية، واستحداث قطع نقدية فضية وذهبية ذات نقوش عربية توحي بسيادة الدولة - باستقلالها عن الإمبراطوريتين السابقتين وتفوقها عليهما. وفي ظل عبد الملك، جرى اعتماد القدس مكاناً مقدساً بالنسبة إلى المسلمين، وتم بناء قبة الصخرة فوق موقع الهيكل العبري القديم (كما يعتقد اليهود). وفي عهد الوليد شُيِّد جامعان جديدان في المدينة ودمشق. إن زخرفة هذين الجامعين جاءت رمزاً لمجد العرب، ولأولوية الدولة، واستحالة استغناء المسلمين عنها.

غير أن ملهم هذا التحول لم يكن، رغم طابعه الإسلامي، أموياً خالصاً. تبقى أشكال التناظر بين التدابير المعتمدة من قبل عبد الملك والوليد وممارسات الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية مثيرة للدهشة. ففي سورية ومصر، كان الجهاز الإداري بمجمله، بما فيه إدارة الخراج، وحتى صيغة الوثائق القضائية، بيزنطي الأصل. كذلك كان التنظيم العسكري السوري حانياً حذو أنماط بيزنطية. أما في العراق فقد عمد الإداريون العرب إلى تبني النمط الساساني للتنظيم الإداري، والتقسيم الرباعي للمالية، والخدمات العسكرية، والبريدية، والقضائية. أما مظاهر الفخامة للخليفة ودعم الدولة الرسمي للدين، وإنشاء الجوامع الضخمة فكانت مستوحاة من البيزنطيين. اقتبس الأمويون رسوماً إغريقية بل وحتى قاموا



صورة 2: مسجد قبة الصخرة

باستخدام بنَّائين وفنانين يونانيين لتزيين جوامعهم، كما اعتمدوا تصاميم وزخرفات ساسانية لقصورهم. ومع ذلك فإن الأمويين ظلوا، لدى اقتباس أفكار الإمبراطوريتين السابقتين، حريصين على تعديل الرسوم التقليدية وتقديم صيغ وأطر قديمة بمضامين جديدة. صحيح أن الإيديولوجيا الدولتية ظلت مستمدة من الإمبراطوريتين السابقتين، غير أن التعبير عنها كان إسلامياً بامتياز.

أزمة النظام وصعود العباسيين

غير أن تأكيد صيغة جديدة لدولة عربية ـ إسلامية لم يؤد إلى تهدئة الاضطرابات السياسية والاجتماعية. فالموالي الذين خدموا جنوداً في الجيوش وإداريين في جهاز الحكم البيروقراطي راحوا يطالبون بالمساواة مع العرب مكانةً

وامتيازاتٍ. وراح الفلاحون المهتدون إلى الإسلام يطالبون بالإعفاءات من الجزية المفروضة على غير المسلمين.

بين العرب، تواصلت صراعات طائفية مريرة. فبعد الحرب الأهلية الثانية، صار اليمنيون يمثلون أولئك العرب المصروفين من الخدمة العسكرية والمنخرطين في ميادين الحياة المدنية، وباتوا موشكين على أن يصبحوا أهل مدن وحواضر مشغولين بالتجارة، أو أهل قرى أصحاب أراض ومزارعين. سلّموا بانصهار العرب وغير العرب في بوتقة واحدة. صاروا يفضلون السلم على حروب التوسع المتواصلة، ويرغبون في المساواة المالية بين العرب والمهتدين الجُدُد، ويتطلعون إلى جعل سلطة الخلافة لامركزية. باتوا ميالين إلى تأكيد الهويات الإسلامية بدلاً من نظيرتها العربية الخالصة. أما القيسيون فكانوا، بالمقابل، يمثلون أولئك العرب المنخرطين انخراطاً فعالاً في الجيش والمعتمدين في مداخيلهم على الفتوحات، والإدارة الحكومية، والموارد الضريبية. كان هؤلاء يضغطون مطالبين بترجيح كفة السلطة السياسية الممركزة، والتوسع العسكري، والحفاظ على الامتيازات العربية على حساب مصالح العرب المستقرين، والمهتدين إلى الإسلام، وغير المسلمين.

إن الصراعات فيما بين هذه المصالح المتنافسة ما لبثت أن طفت على السطح وتفاقمت في عهد عمر بن عبد العزيز (717 ـ 720). أدرك عمر هذا حقيقةَ انطواء تحكم طبقة عرقية واحدة بمصائر أقوام أخرى على مفارقة تاريخية. فالشعوب المالئة لصفوف الجيوش، والشاغلة للوظائف الإدارية مع ما فيها من تجار وحرفيين مضطلعين بدور ريادي في نشر الإسلام، لا بد من التسليم بأنها شريكة في الإمبراطورية. كان لا بد للخصومات بين العرب وغير العرب من أن تذاب في بوتقة وحدة إسلامية شاملة. برأي عمر لم تكن المشكلة مجرد مسألة استرضاء المهتدين وخطب ودهم مع الحفاظ على التفوق العربي. كان مقتنعاً، بالاحرى، بأن الإمبراطورية لم تعد قادرة على أن تكون إمبراطورية عربية، بل بات متعيناً عليها أن تصبح دولة لجميع المسلمين. وهكذا فقد اتخذ موقفاً مؤيداً لهداية جميع شعوب آسيا الغربية إلى الإسلام، والمبادرة إلى قبول منتسبيها بوصفهم أنداداً مكافئين للعرب.

في سياساته الفعلية، اتخذ عمر موقفاً عملياً (ذرائعياً) متنوراً بالمبدأ. وافق على مطلب الموالي المتمثل بأن جميع الجنود العاملين في الجيوش الإسلامية، من عرب وغير عرب، يستحقون رواتب متساوية، كما أقر المساواة الضريبية بين جميع المسلمين، ولكنه طبع قراراته بأساليب كفلت حماية مصالح الدولة. وفي حين طالب المهتدون بالإعفاء من ضريبتي الجزية والخراج تحقيقاً لنوع من المساواة مع العرب، قضى عمر بوجوب فرض الخراج على جميع ملاك الأراضي بصرف النظر عن المكانة الاجتماعية، وبإلزام مالكي الأرض العرب والمهتدين بدفعه. أما الجزية، ضريبة الرأس، فكانت محصورة بغير المسلمين وحدهم، في حين تعين على المستوطنين العرب والمهتدين أن يدفعوا الصدقات، الزكاة، الضريبة الإسلامية التي كانت تعوض الدولة جزئياً عن فقدان موارد الجزية.

حاول خلفاء لاحقون تطبيق هذه المبادئ، ولكن بقدرٍ محدود جداً من النجاح. فخلال الفترة الأموية المتأخرة، من بدايتها إلى نهايتها، كان الاهتمام بالمصالحة والعدالة متضارباً مع الحفاظ على الأمر الواقع، وصارت سياسة الخلافة متارجحة بين تنازلات ضريبية في طرف وإلغاء مثل هذه التنازلات في الطرف الآخر.

تمخّضت هذه الظروف عن استثارة المعارضة، وبات الميدان جاهزاً لاندلاع حرب أهلية إسلامية ثالثة. كانت الأوساط الدينية السنية مشحونة بقدرٍ من الشك والعداء العميقين إزاء الخلافة. فرغم دعم النظام من حيث المبدأ بوصفه تعبيراً عن الأمة الإسلامية، تعرض عدد كبير من القيادات الدينية السنية للاستبعاد من جراء سياسات النظام العسكرية والإدارية، ومن جراء ارتدائه ثوب مرجعية ملكية جلية، وجراء تدخله ذي المنطلقات السياسية في الشؤون الدينية. ثمة مفكرون سنيون رغبوا في أن ينأوا بأنفسهم عن النظام ومساوماته السياسية، ولكن دون التبرؤ من مفهوم الخلافة ومغزاها الديني.

دأب الشيعة على تغذية رغبة غير ملباة في تولّي آل علي قيادة العالم الإسلامي. بقوا مصرين على قول إن الخلافة عائدة شرعاً لأبناء هذه العائلة، التي اختارها الله للتبشير بالإسلام ولحكم الأمة الإسلامية. قاموا بإنعاش آمال

عدد كبير من الساخطين العرب والمهتدين بأن مهدياً، مخلِّصاً، سيبرز من صفوفهم. إذا كان بنو هاشم قد أنجبوا محمداً وعلياً، أفليسوا مؤهلين لإنجاب المهدي المنتظر؟ غير أن الفرع العلوي من آل النبي نادراً ما كان، منذ الحرب الأهلية الثانية، قد برز على الساحة، ولكن أعضاء نشيطين دأبوا باجتهاد على تنظيم سلسلة من المؤامرات السرية ضد الأمويين. بين عامي 736 و740، اندلعت اضطرابات شيعية أخيراً في الكوفة، وقام الشرطة بإلقاء القبض على عدد من الكوفيين وإعدامهم. في عام 740 قام زيد بن علي، أحد أحفاد الحسين بحركة تمردية وهُزم فوراً.

في الوقت نفسه، كان فرع آخر من فروع بني هاشم، الا وهو فرع بني العباس، ينتظر دوره. مثلهم مثل العلويين، كان العباسيون من نسل العباس، أحد أعمام محمد؛ إلا أن مطالبتهم المباشرة بالخلافة كانت مستندة إلى الزعم بأن ابناً لاحد أحفاد علي يدعى أبا هاشم كان قد أورثهم قيادة العائلة وحركة المعارضة. وفي حين أن الفرع العلوي من العائلة بقي متركزاً على الكوفة دون نجاح، فإن الفرع العباسي دأب على الدعوة والتبشير في خراسان، عاكفاً على إيفاد سيل متواصل من المبشرين أو المنظِّمين الثوريين لخلق جبهة شعبية تضم جميع خصوم الأمويين. ظل نشطاء الحركة العباسية يحرِّضون على الثأر لعلي، وعلى الإطاحة بالأمويين، وعلى العمل من أجل بلوغ حقبة جديدة زاخرة بالسلم والعدل. ومع مرور الزمن نجح العامل العباسي أبو مسلم في بناء حركة سرية متطورة ومتقنة وتنظيم دعم عسكري في خراسان.

لدى وفاة الخليفة هشام في العام 743 انهار النظام الأموي، فاندفع العلويون، والعباسيون، والخوارج، والاحزاب القبلية، والولاة الساخطون، جميعاً، إلى حلبة الشجار. كانت أسباب هذا الانفجار كامنة في الاستنزاف العسكري للدولة السورية. فأواخر خلفاء بني أمية كانوا قد ضاعفوا من استخدام القوة العسكرية السورية للتحكم بالعرب الآخرين ولتصليب عود الجيوش المقاتلة على تخوم الإمبراطورية بوحدات محترفة، مخضرمة. إن مهمات الثغور أدت إلى تحميل الوحدات السورية في هذه المناطق عبء الحرب الأكبر تماماً حين كان العرب

يتعرضون لسلسلة من النكسات المؤقتة. كان الأتراك قد طردوا العرب مما وراء النهر. كان الخزر، وهم قوم بداة كانوا يعيشون خلف القوقاز (القفقاس)، قد اخترقوا الدفاعات العربية، وهزموهم في أردبيل، وغزوا أرمينيا، وتوغلوا حتى وصلوا إلى الموصل في العام 730. في العام 740 فاز الروم على الغزاة العرب بانتصار كبير عند آكرازاس في الأناضول، وأجهزوا على جيش سوري كبير. تعرض الغزاة العرب والبربر أيضاً للهزيمة في وسط فرنسا عام 732، وقد اندلعت ثورات بربرية بقيادة خوارج في إفريقيا الشمالية ما لبثت أن دمرت جيشاً سورياً مؤلفاً من 27,000 رجل. من نجوا من هذا الجيش نجحوا في الوصول إلى إسبانيا حيث ساهم بعضهم في تأسيس الدولة الأموية الأندلسية. تطلب إخماد حركات التمرد والعصيان تلك في 742 جيشاً سورياً آخر. تمخضت سلسلة هذه الهزائم عن وضع حد للحقبة الإمبريالية لعملية بناء الإمبراطورية العربية واستنزاف سورية عسكرياً. بعد أن أقامت قرناً من الحكم على قاعدة السلطة المتعاظمة للدولة باطراد، وجدت الخلافة الأموية نفسها بلا ركيزة عسكرية لحكم مركزي فعال. بين عامي 744 و750 خاض الشيعة، والخوارج، والأحزاب القبلية سلسلة من الصراعات بغية الاستيلاء على الحكم. كان من شأن قوة عسكرية مؤلفة من بضعة آلاف أن تسود.

في العام 747 كان العباسيون جاهزين للتحرك. ففي قرى خراسان، ولا سيما حول مرو، اهتدى العامل العباسي، أبو مسلم إلى الدعم المطلوب. هذه القرى كانت قد أصبحت مأهولة بأوائل الفاتحين العرب لخراسان الذين كانوا قد أصبحوا مزارعين، ليجدوا أنفسهم مثقلين بالضرائب وخاضعين لمعاملة كتلة سكانية مهزومة وتابعة. هؤلاء هم الذين كانوا قد حصلوا من الأمويين على وعد بإصلاح ضريبي وخُذلوا. كانوا الآن مستعدين للقتال. كانت خراسان تغلي بالثورة السياسية والتوقعات الأُخروية. ثمة كتابات منحولة وزائفة معروفة باسم الجفر والملاحم تنبأت بمعارك مصيرية، وبنهاية وشيكة للعالم، وبمجيء المهدي، وببداية حقبة جديدة زاخرة بالعدل الشامل. في ظل هذا الجو نجح أبو مسلم في حشد الساخطين على فقدان المكانة والضرائب غير العادلة، وتمكن بقوة لم تزد

على ثلاثة آلاف مقاتل فقط من إلحاق الهزيمة بالفرق المنافسة وصولاً إلى الاستيلاء على الخلافة.

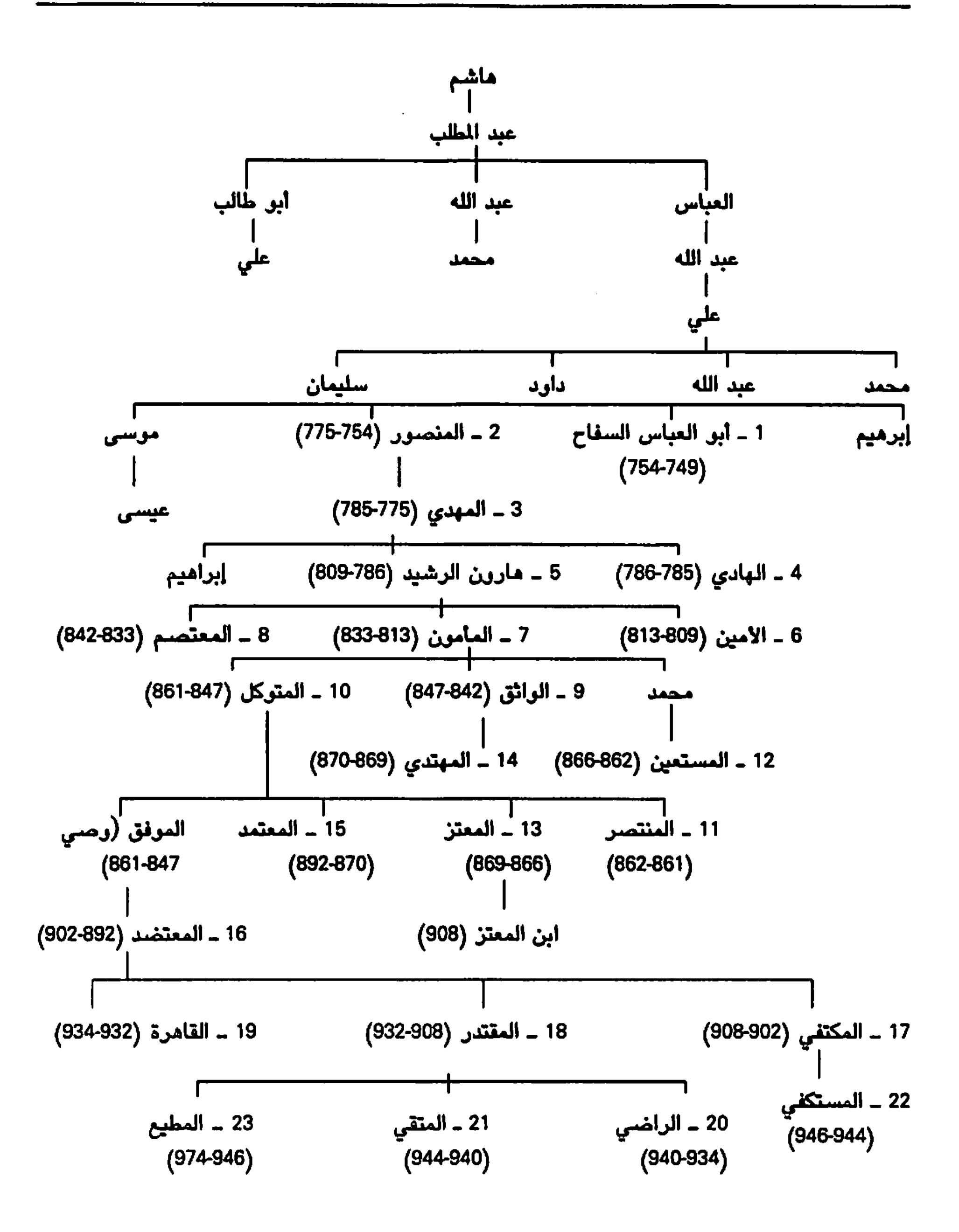
حظي التمرد العباسي بتأييد العرب، من مستوطني مرو في المقام الأول، إضافة إلى الحزب اليمني مع مواليهم. مزيد من الدعم وفره الشيعة الذين تشوشوا حول هوية القيادة العباسية وتبنوا القضية بوصفها قضيتهم. لاحقاً كانوا سيصابون بخيبة أمل مريرة لدى إعلان أبي العباس، رئيس العائلة العباسية، خليفة جديداً. تعيّن على العباسيين ـ وهم فريق واحد فقط من الفرقاء المتنافسة على المنصب ـ لدى وصولهم إلى السلطة أن يواجهوا المشكلة الأموية المتمثلة بترجمة عنوان الخليفة إلى مؤسسات حكم وراثي فعال. في عام 750 كانت الكيفية التي سيعالجون بها هذه المسألة لا تزال مسألة مطروحة. لم تكن الإجابة أقل من ثورة.

الإمبراطورية العباسية: الثورة الاجتماعية ورد الفعل السياسي

بغداد

تمثّل أول مشروعات النظام الجديد بإيجاد عاصمة جديدة. منذ القديم درج حكام الشرق الأوسط على عادة بناء مدن جديدة كمقرات قيادة لجيوشهم وجهازهم الإداري، وتعبيراً عن انبثاق نظام جديد. فحكام الإمبراطورية الآشورية أوجدوا مدينتي نينوى والنمرود [كلخ] الشهيرتين؛ وقام الساسانيون بتأسيس طيسفون (المدائن/Ctesiphon). وفي موقع استراتيجي على الطرق الرئيسة بين العراق وإيران وسورية، في واحدة من أكثر بقاع العراق خصوبة مع اتصال ناجز بشبكة مياه نَهْرَي دجلة والفرات، قام العباسيون ببناء بغداد لتكون صَرْحَهم وقاعدتهم الإدارية.

مثل سابقاتها سرعان ما تجاوزت بغداد نوايا مؤسسيها وتحولت من مركز عسكري وإداري إلى مدينة رئيسة. قرار بناء المركز الإداري، الذي عُرف باسم مدينة السلام، بالذات أفضى إلى انبثاق مستوطنتين كبيرتين في الجوار. كانت

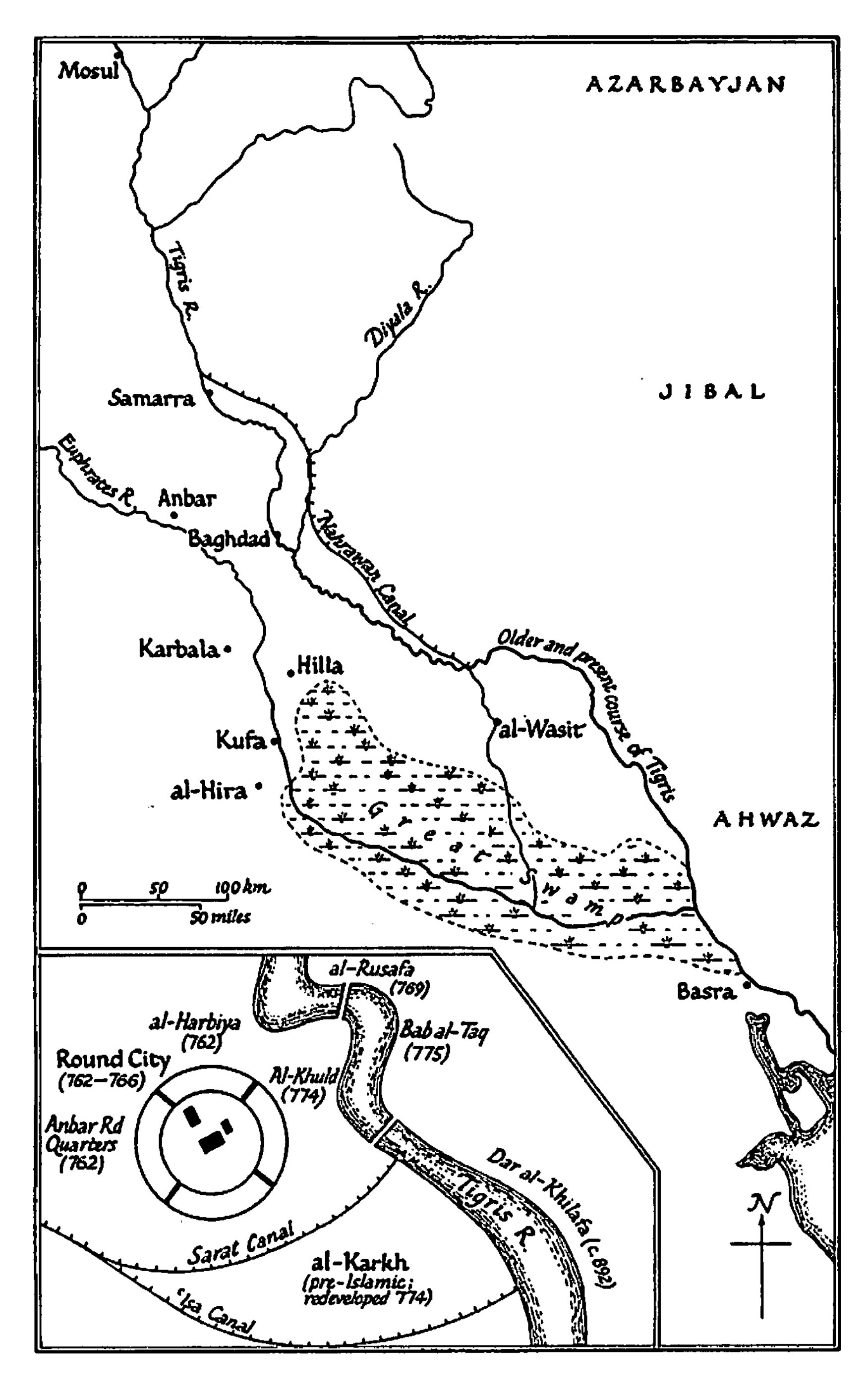


شكل 3: خلفاء بني العباس حتى انحلال الإمبراطورية

إحداهما الثكنة الواسعة للجيش العباسي في البقعة الواقعة إلى الشمال من مجمع القصور، المعروفة باسم الحربية، وكانت الثانية، في الجنوب، هي الكرخ، التي سكنها آلاف عمال البناء والإنشاءات المستقْدَمين من العراق، وسورية، ومصر، وإيران. هناك أسواق لتأمين حاجات العمال وعائلاتهم، وورشات لإنتاج ملابسهم وأوانيهم وأدواتهم، ومصانع لتوفير مواد البناء اللازمة لمشروع الإنشاءات. بغداد الأصلية كانت، إذاً، مجمعاً مؤلفاً من ثلاثة أجزاء: مساكن القوات المسلحة في الحربية، والكتل السكانية العاملة في الكرخ، والمدينة الإدارية نفسها، مدينة السلام. ما إن تم إنجاز مدينة السلام حتى أفضت قرارات الخلفاء القاضية ببناء أعداد إضافية من القصور السكنية والمجمعات الإدارية في الجوار المباشر إلى الحفز على تنامي أحياء إضافية. كذلك أدى ظهور حي قصور الرصافة الجديد عبر نهر دجلة إلى دفع عجلة التنمية الحضرية إلى الأمام.

لم يكن قد سبق للشرق الأوسط أن شهد مدينة بهذه الضخامة. لم تكن بغداد مدينة واحدة، بل كانت مركزاً أممياً (كوزموبوليتياً)، مؤلفاً من اندماج مجموعة أحياء على ضفتي نهر دجلة. في القرن التاسع كانت مساحة المدينة تبلغ نحو 25 ميلاً مربعاً وتؤوي كتلة سكانية يتراوح حجمها بين 300,000 و500,000 نسمة. كانت عشرة أضعاف طيسفون (المدائن) الساسانية، وكانت أكبر من سائر الأمكنة المأهولة ـ من مدن، وبلدات، وقرى، ومزارع مجتمعة، في منطقة ديالى. كانت أكبر من القسطنطينية التي يُقدر أنها كانت تؤوي 200,000 نسمة، أو أي مدينة شرق أوسطية أخرى إلى أن تجاوزتها إستانبول في القرن السادس عشر. في عهدها، كانت بغداد أكبر مدن العالم خارج الصين.

ليست مساحتها الشاسعة إلا مؤشراً دالاً على أهميتها في تشكيل صروح الإمبراطورية، والمجتمع، والثقافة العباسية. ما لبثت بغداد العاصمة أن غدت مدينة تجارية عظيمة للمبادلات الدولية ولسلسلة صناعات نسيجية، وجلدية، وورقية، ومنتجات أخرى. كان اليهود والمسيحيون والمسلمون، جنباً إلى جنب مع وثنيين باطنيين وفرس وعراقيين وعرب وسوريين وآسيويين من آسيا الوسطى، يؤلفون كتلتها السكانية الأممية (الكوزموبوليتية). ثمة الجنود والموظفون، والعمال الذين



خريطة 3: العراق وبغداد في الحقبة العباسية المبكرة

بنوا المدينة الجديدة، والناس المقيمون في القرى المجاورة، والتجار الآتون من خراسان والشرق والمنخرطون في عمليات الاتجار مع الهند عبر الخليج العربي/ الفارسي، استقروا أيضاً في بغداد. أعداد من البصريين الساعين إلى التواصل الفكري والحظوظ التجارية، ومن الأعيان وملاك الأراضي من الأهواز، ومن عمال النسيج وصناع الاقمشة من خوزستان، ومن أسرى الحرب المجلوبين من الاناضول، ومن الباحثين الأكاديميين الآتين من الإسكندرية وحران وجنديسابور، ومن المسيحيين النساطرة القادمين من سائر القرى في طول العراق وعرضه، جعلوا بغداد موطناً لهم. آنذاك كانت بغداد نتاج جملة من الانتفاضات، وفيض من الحركات السكانية، وسلسلة من التغييرات الاجتماعية، وطوفان من الانقلابات والتحولات الحاصلة في القرن السابق؛ ما لبث موطن مجتمع شرق أوسطي جديد، مجتمع متنوع وأممي، مجتمع حاضن لأعداد كبيرة من العناصر العربية وغير العربية، أن بادر الآن إلى الذوبان في بوتقة مجتمع واحد تحت إشراف الإمبراطورية العربية وفي كنف الدين الإسلامي. وفرت بغداد الثروة والقوة البشرية اللازمتين لإدارة إمبراطورية واسعة؛ وبلورت الثقافة التي سرعان ما أصبحت حضارة إسلامية.

الإدارة العباسية: الحكم المركزي

شكّل إيجاد بغداد جزءاً من الاستراتيجية العباسية الرامية إلى التصدي لجملة المشكلات التي كانت قد أجهزت على الخلافة الأموية، عن طريق بناء مؤسسات حكم فعالة، وتعبئة تأييد سياسي مناسب من المسلمين العرب، ومن المهتدين، ومن الجماعات غير الإسلامية المُلْزَمة بدفع ضرائب الإمبراطورية. كان لا بد للخلافة الجديدة من تأمين ولاء رعاياها وطاعتهم لنظام متمرد ومن تبرير نفسها من منطلقات إسلامية.

لمعالجة جملة هذه المشكلات عادت الخلافة الجديدة إلى مبادئ عمر بن عبد العزيز (عمر الثاني). قام العباسيون بوضع حد لسيادة الطبقة الخاصة [الكاست] العربية وقبلوا بالمساواة الشاملة بين المسلمين. ألغوا المفارقة

التاريخية المتمثلة بشعار 'أمة عربية مدججة بالسلاح' وقاموا، صراحة، باحتضان جميع المسلمين بوصفهم مؤيدين لهم. كان تفوق العنصر العربي قد فقد معناه السياسي، وما من نظام سوى نظام ائتلافي، نظام قائم على الجمع بين العنصرين العربي وغير العربي، كان قادراً على حكم أي إمبراطورية شرق أوسطية. إن ارتقاء اللغة العربية إلى مرتبة لغة عالمية، وانتشار الإسلام واهتداء، أقله، جزء من الكتلة السكانية، والتنامي الهائل للفعاليات التجارية، وسلسلة الهبّات والطفرات الاقتصادية والسكانية التي حررت البشر من حيواتهم القديمة ودفعت بهم إلى احتراف مهن جديدة في مدن حديثة مثل بغداد، إن ذلك كله وفر إمكانية حشد كوادر ودعم سياسي لصالح النظام الجديد في طول الإمبراطورية وعرضها. ففي ظل العباسيين، لم تعد الإمبراطورية عائدة للعرب، على الرغم من أنهم كانوا قد فتحوا مناطقها، بل باتت ملكاً لجميع الأقوام والشعوب التي كانت ستشارك في الإسلام كما في الشبكة الناشئة من الولاءات السياسية والثقافية المحدِّدة لمعالم مجتمع شرق أوسطي أممي (كوزموبوليتي) جديد.

بادر النظام الجديد إلى تنظيم جيوش جديدة وأطر إدارية حديثة. ألغى العباسيون امتيازات العرب العسكرية بوصفهم عرباً، وشكلوا قوات جديدة مجندة ومنظمة، رغم كونها عربية جزئياً، بما يبقي ولاءها للخلافة وحدها، لا لأي مصالح قبلية أو طبقية خاصة. كان الأمويون قد باشروا إبدال القوات العربية الإقليمية بقوات سورية، وبمهتدين إلى الإسلام من غير العرب، وبموالي، بل وحتى بقوات غير عربية وغير إسلامية، كما في خراسان وما وراء النهر، وحاولوا تركيز السلطتين العسكرية والسياسية بأيدي فرق سورية مختارة موالية للخلفاء. غير أنهم لم يكونوا، مع ذلك، قادرين، بالمطلق، على أن يعلنوا، من حيث المبدأ، أو ينجزوا، على صعيد الممارسة، عملية الانتقال من قاعدة 'أمة عربية مدججة بالسلاح' إلى قاعدة جيوش محترفة. وعلى امتداد الفترة الأموية كانت القوات العربية لا تزال مطلوبة للفتوحات والغزوات الدولية. أما انتهاء الفتوحات فقد عنى، على النقيض من ذلك، أن من الممكن، رغم مواصلة العباسيين استخدام قوات عربية في اليمن والهند وأرمينيا وعلى الحدود البيزنطية، إحالة العرب في

العراق وخراسان وسورية، ومصر على التقاعد وإعفاءهم من الخدمة العسكرية. لم يعد العباسيون بحاجة إلى أعداد احتياطية كبيرة من القوى البشرية. لعلهم كانوا بحاجة إلى قوات حدودية محدودة، مع جيش مركزي للقيام بحملات دورية بين الحين والآخر ضد البيزنطيين، ولقمع المعارضة الداخلية. لهذا الغرض كانوا يستخدمون الجيش الذي كانوا قد استولوا به على الدولة ـ الجيش المؤلف من عرب خراسان ومواليهم وذراريهم، وقد كانت قوة محترفة موالية للخلفاء الذين كانوا يدفعون رواتب أفرادها.

إن انفتاح النظام العباسي كان استثنائي الوضوح في الإدارة. عدد كبير من الكَتَبة في الجهاز البيروقراطي العباسي المتنامي كانوا فُرْساً من خراسان. المسيحيون النساطرة كانوا ممثلين بكثافة، ربما لانهم كانوا يشكلون نسبة عالية من سكان العراق. كان اليهود فعالين في النشاطات الضريبية والمصرفية. ثمة عائلات شيعية كانت أيضاً ذات شهرة، وهناك عرب لم يكونوا قد فقدوا مراكزهم المهمة كلياً. الخلافة العباسية كانت عربية؛ الجيوش العباسية كانت تضم عرباً، كما أن الأجهزة القضائية والقانونية في بغداد ومدن أخرى مهمة كانت بأيد عربية. غير أن تميز العرب كان قد كفَّ عن أن يكون حقاً مكتسباً، ليصبح متوقفاً على مدى الولاء للأسرة الحاكمة.

ثمة سياسة اجتماعية ثورية جاءت مترافقة مع تابيد جملة سوابق إدارية وحكومية أموية. تماماً كما كان الامويون قد ورثوا عن الرومان والساسانيين ممارسات بيروقراطية وحتى بقايا قديمة، فإن العباسيين ورثوا التقاليد والكوادر عن الإدارة الاموية. فروابط الولاء للخلفاء أنفسهم كانت جوهر تنظيم الحكم. في البداية لم يكن الوزراء سوى أركان الاعمال المكتبية لدى كبار الموظفين، وكانت تتم مشورة الخلفاء حول كل شي. غير أن الطابع العَرَضي، العائلي، الطارئ للخلافة ما لبث أن جرى إبداله مع الزمن على نحوٍ جوهري (وإن لم يكن كلياً) بصيغة أكثر اتصافاً بالعقلانية من الإدارة. أصبح أمر الحكم أكثر اتصافاً بالرتابة وتطورت ثلاثةُ أنماط من الاجهزة أو المكاتب (الدواوين). تمثل الأول بديوان الرسائل، مكتب السِّجِلاّت والمراسلات. كان الثاني مجموعة تحصيل الضرائب: ديوان الخراج. وثالثاً

كان ثمة المكاتب المكلفة بتسديد نفقات جيوش الخليفة، والبلاط، والمتقاعدين، وقد عُرفت باسم ديوان الجيش الذي كان الأكثر أهمية بين الدواوين الثلاثة. مع مرور الزمن أضحت إدارة الأعمال أكثر تطوراً وأدق تخصصاً. كل وظيفة ـ إيرادات، رسائل، نفقات ـ كانت متفرعة إلى عشرات المكاتب الفرعية، وكل مكتب إلى سلسلة أقسام فرعية للاضطلاع بنشاطات ثانوية أو مساعدة.

جنباً إلى جنب مع الأطر البيروقراطية ـ المكتبية، درج الخلفاء أيضاً على تعيين القضاة. وهؤلاء كان يتم اختيارهم عادةً من بين كبار فقهاء الشرع الإسلامي لتولي مهمة تطبيق هذا الشرع على الشؤون المدنية للسكان المسلمين. ثمة موظفو قضاء آخرون كانوا يتولون معالجة قضايا ذات علاقة بالدولة؛ ظلت القواعد العرفية مطبقة في الجماعات الصغيرة.

مع تطوير هذه الوظائف والمكاتب، راح الخلفاء يجدون أنفسهم متضائلي القدرة على مراقبة أعمال الدولة باطراد. ولإبقاء التنظيم متطابقاً مع مشيئة الحاكم قاموا باستحداث أدوات ضبط بيروقراطية داخلية. فالشؤون المالية كانت خاضعة لمراقبة ديوان الذمة، مكتب المراقبة الذي كان أساساً مرتبطاً بكل ديوان غير أنه ما لبث أن تطور لاحقاً إلى هيئة مستقلة عرفت باسم ديوان التوقيع، للتصديق والخاتم، أمين الختم. وفي محكمة إدارية خاصة، المظالم، تولى الخلفاء، بمشورة قضاة كبار، مهام الفصل والحكم في قضايا مالية وإدارية. أما البريد، المراسل الرسمي وجهاز المعلومات، فكان يتجسس على باقي أجهزة الحكم.

أخيراً، جرى تطوير مكتب الوزير لتنسيق جملة عمليات الجهاز البيروقراطي، ومراقبتها، وضبطها. أساساً كان 'وزير' عنواناً يُضْفَى على أمناء السر أو الإداريين الذين كانوا مساعدين قريبين للخلفاء والذين كانت صلاحياتهم تتباين وفقاً لرغبات أرباب نعمتهم. ففي عهد الخليفتين المهدي (775 ـ 785) وهارون الرشيد (786 ـ 809)، حققت العائلة البرمكية شهرة استثنائية. جرى تنصيب أفرادها، وهي عائلة كهانة بوذية أساساً من بلخ، جنرالات وولاة، وتولوا مهمات تعليم الأمراء الصغار. غير أن البرامكة لم يكونوا، مع ذلك، رؤساء الإدارة كلها، بل كانوا يعوّلون على أمزجة الخلفاء المتبدلة فيما يخص مناصبهم. أقدم

هارون الرشيد في العام 803 على إعدام قادة العائلة البارزين. ولم يصبح الوزير رئيساً لمجمل الجهاز الإداري حتى منتصف القرن التاسع، حيث تولى الاضطلاع بجملة واجبات التحكم بالجهاز البيروقراطي، وتسمية موظفي الأقاليم، والجلوس في ديوان المظالم.

كانت الحكومة المركزية المتطورة هي المركز العصبي للإمبراطورية، ومن بغداد كان الخلفاء على تواصل مع الأقاليم والولايات. إلا أن الولايات لم تكن محكومة جميعاً بأسلوب بيروقراطي، رغم توجهات الإدارة المركزية. ومستوى التحكم كان يتراوح بين إدارة شديدة المركزة من ناحية وتبعية فضفاضة من الناحية المقابلة. تحلت الإمبراطورية بصفتي التسامح والاستيعاب بدلاً من الأحادية الجامدة.

إدارة الولايات

كانت الولايات الخاضعة للتحكم المباشر هي ولايات العراق، وما بين النهرين، ومصر، وسورية، وإيران الغربية، وخوزستان - الولايات الأقرب جغرافياً إلى العاصمة. كانت ولاية خراسان مشمولة أحياناً، وليس دائماً، بهذه المجموعة. كانت هذه الولايات منظمة بما يفضي إلى تعظيم امتثال الموظفين لمشيئة الإدارة المركزية وضمان توريد الموارد الضريبية من الولايات إلى المركز. كانت تسمية الولاة محصورة بفترات بالغة القصر لإبقاء مناصبهم تحت رحمة الخلفاء كلياً. كان يتم تغييرهم بسرعة للحيلولة دون تطور تأييد محلي قد يوظفونه ضد الحكومة المركزية. يضاف إلى ذلك أن صلاحيات إدارة الولاية كثيراً ما كانت موزعة على عدد من الموظفين. كان الوالي عادةً هو القائد العسكري، وكان يجري تعيين شخص آخر من قبل الخزينة المركزية ليكون مسؤولاً عن الشؤون الضريبية والمالية؛ وثمة موظف ثالث كان يتولى رئاسة الجهاز القضائي. وهؤلاء الموظفون كانوا يتولون ضبط بعضهم لصلاحيات البعض الآخر، كما كان جميع الموظفين خاضعين لإشراف البريد واستخباراته.

لم يكن أنموذج التغيير المتكرر للولاة، وفصل الصلاحيات المدنية عن

نظيرتها العسكرية، والتفتيش عن طريق البريد سهل التطبيق. كثيراً ما كانت مناصب الولاة تُعطى تسديداً لديون سياسية إلى أمراء حرب، وجنرالات، وأعضاء من الأسرة الحاكمة كانوا قد تواطؤوا مع الخليفة في خططه الوراثية، وكان يتعين على الخلفاء أن يتركوا لهؤلاء هوامش حرية واسعة في إدارة ولاياتهم. في مثل هذه الحالات، كان من الممكن غض النظر عن مبدأي المداورة المتكررة والالتفاف عليها وفصل الوظائف المدنية عن نظيرتها العسكرية.

خارج الولايات المدارة مباشرة، كانت ثمة مناطق غير خاضعة لتحكم الإدارة المركزية، إذا كانت خاضعة بالمطلق، إلا نادراً وجزئياً. جغرافياً كانت هذه هي ولايات الجبال المشاطئة لبحر قزوين ـ ولايات جيلان، وطبرستان، والديلم، وجرجان؛ وولايات العمق الآسيوي ـ ما وراء النهر، وفرغانة، وأشروسنة، وكابول؛ والجزء الأكبر من إفريقيا الشمالية. وفي بعض ولايات التخوم المتطرفة كان الخلفاء يعينون ولاة عسكريين للإشراف ويكلفون حاميات مسلحة بمهمات ضمان تحصيل الخراج والجزية. حتى منتصف القرن التاسع، مثلاً، كانت أرمينيا وطبرستان خاضعتين لولاة عرب دأبوا على إرهاب الحكام المحليين وتحصيل الجزية والإتاوات. لم يكن هؤلاء الولاة على صلة إدارية مباشرة مع الشعب المهزوم؛ والتحصيل الفعلي للضرائب كان يتم بأيد محلية.

في حالات أخرى، كانت الخلافة تكتفي بتنصيب سلالات محلية 'ولاة تابعين للخلفاء'. فخراسان التي كانت، حتى عام 820، خاضعة لحكم موظفي الخليفة المباشر، ما لبثت أن أصبحت خاضعة لسيطرة العائلة الطاهرية (820 ـ 873). رسمياً، كان الطاهريون يتم اختيارهم من قبل الخلفاء، ولكن الأخيرين كانوا على الدوام يثبتون ورثة العائلة في المنصب. كان الطاهريون يدفعون إتاوات كبيرة جداً، غير أن أحداً من الإدارة المحلية لم يكن يتدخل للتأكد من الدفعات أو لتفتيش إدارتها. ولاية ما وراء النهر كانت محكومة بالطريقة نفسها في ظل السامانيين. فهؤلاء الأخيرون كانوا العائلة الحاكمة المحلية منذ أيام الساسانيين، غير أنهم ما لبثوا، غداة ضم ما وراء النهر إلى الإمبراطورية الإسلامية، أن اهتدوا واعتنقوا الإسلام. في أثناء خلافة المأمون (813 ـ 833)، تمت تسمية

أعضاء العائلة الحاكمين ولاة وراثيين على كل من سمرقند، وفرغانة، وهراة، دون أي إشراف إضافي.

الإدارة المحلية

كذلك كانت الإدارة المحلية متنوعة. كان العراق مقسّماً إلى مناطق متراتبة هرمياً، عُرفت باسم الكورة، والطسّوج، والرستاق. كانت الأخيرة هي الوحدة القاعدية في الهرم ومؤلفة من سوق وبلدة إدارية محاطة بعدد من القرى. التراتبية نفسها بل وحتى الأسماء ذاتها كانت معتمدة في أجزاء من خراسان وإيران الغربية. في مصر كانت الهيكلية الإدارية مشابهة.

كانت الإدارة المحلية تُنظم لفرض الضرائب وتحصيلها. ثمة عمليات مسح كانت تتم في القرى لتحديد المساحات المزروعة، والمحاصيل المستنبتة، وإنتاجها المتوقع، ثم تُرفع المعلومات إلى الإدارة المركزية. كانت ضرائب مناطق كاملة تقدر، ثم يجري تقسيم المجاميع على المقاطعات، ويتم إرسال خطابات المطالبة المتضمنة وصفاً لمسؤوليات كل مقاطعة فرعية. وكل وحدة فرعية كانت تستلم فاتورتها ثم تقسم مجموعها على وحدات أصغر. في المرحلة التالية كان يتم جمع الضرائب، وطرح النفقات، ورفع كشف الحساب إلى الجهة الأعلى بما يتمخض، آخر المطاف، عن وصول الفائض إلى بغداد.

لم تكن هذه الإدارة الهرمية شاملة لجميع الأراضي المزروعة. فأراضي التاج التي كانت تضم مزارع الإمبراطوريات الشرق أوسطية السابقة، وأملاك الكنيسة، والأراضي البور المستصلحة، والأراضي التي اشترتها الخلافة أو صادرتها، لم تكن جزءاً من الإدارة الضريبية المنطقية (نسبة إلى المنطقة لا المنطق) العادية. ومثل هذه الأراضي كانت واسعة جداً في العراق وإيران الغربية.

أراضٍ أخرى، عرفت بالإقطاع، كانت أيضاً مستثناة من الإدارة المنطقية النظامية. أحد أنماط الإقطاع، إقطاع التمليك، كثيراً ما كان يتم، وإن لم يكن دائماً، بالنسبة إلى الأراضي البور من أجل حفز الاستثمار الزراعي. كان يُنتظر من

المُقْطَع أن يستصلح الأرض ويضمن زراعتها واستنباتها مقابل إعفاء لمدة ثلاث سنوات وتقليص طويل الأمد للخراج. في النهاية مثل هذه الأراضي كانت تصبح ملكية خاصة، لان صاحب الإقطاع كان يستطيع تركه لورثته.

نمط ثانٍ من الإقطاع، عرف باسم إقطاع الاستغلال، كان يشبه أي مزرعة خراج. في هذه الحالة كانت الأراضي المزروعة وجزء من إدارة الموارد العامة تحال على أفراد يوافقون على أن يدفعوا للخزينة مبلغاً محدداً من المال مقابل حق تحصيل الخراج من الفلاحين. والمبلغ الذي يدفعه المكلف بالجباية كان يقدر بالعُشْر (عشرة بالمئة)، غير انه كان مسموحاً له أن يُحَصِّل من الفلاحين خراجاً كاملاً كانت نسبته تصل عادةً إلى ثلث قيمة المحصول أو نصفها. تمثل المكسب الممنوح للمكلف بالفرق بين ما كان الفلاحون يدفعونه له وما كان هو يسدده للحكومة.

كانت ثمة سلسلة من الأسباب الداعية إلى اعتماد هذه الأصناف من المنح. فمثل هذه الأراضي كانت تُخصص سبيلاً من سبل تسديد الديون السياسية المستحقة لبني العباس، ولبلدان مهمة، ولموظفين معينين، ولضباط عسكريين باتت لها ولهم حقوق مكافآت ومعاشات على الدولة، أو لقبائل ثمناً لدعمها وتعاونها. ومثل هذه المنح كانت أيضاً تيسّر الإدارة وتبسّطها عبر جلاء الحاجة إلى تحصيل الضرائب في الولايات، وجلب القيمة النقدية إلى بغداد، وإعادة توزيع الدخل من خلال مكاتب أخرى. بدلاً من إجراء عمليات المسح ومسك السجلات الخاصة بمساحات شاسعة، تمثل كل ما هو ضروري بمجرد وصف المهمة وتحديد المبلغ المستحق. غير أن الإقطاع كان يتم، قبل منتصف القرن التاسع، بقدر من التحفظ النسبي، لانه كان يمثل تنازلاً مهماً عن موارد الدولة وسلطاتها. لم يسبق لأي إقطاع أن مُنح في هذه الفترة بدلاً من تسديد معاشات أو رواتب عسكرية.

يضاف إلى ذلك أن إدارة الخراج وتحصيله كانا، بصرف النظر عن الصيغ التنظيمية للإدارة المحلية، يثيران مشكلات سياسية حساسة. وعلى الرغم من الجبروت الهائل للتنظيم البيروقراطي، فإن تمكين ذلك الجبروت من النفاذ

والفاعلية في القرى كان بالغ الصعوبة. صحيح أن الجهاز البيروقراطي كان مثيراً للإعجاب على صعيد إيصال الأوامر وتنفيذ المهمات المكتبية والمالية، غير أن نفوذ الدولة في القرى كان محدوداً بالجهل. كيف كانت الحكومة تستطيع أن تفرض خراجاً على فلاحين دون معرفة هويات أصحاب الأراضي، وكميات المحصول، ومن يملك مالاً، ومن لا يملكه؟ كيف كانت الدولة ستهتدي إلى المخارج من زحمة التعقيدات الموروثة عن مئات السنين على أصعدة ملكية الأرض، وحقوق الري، وقضايا حقوقية أخرى؟ كيف كانت ستعرف الدولة ما إذا تم تهريب المحصول؟ كانت الدولة تأتي إلى القرى مصطحبة أعداداً من الموظفين والفنيين كالمسّاحين لقياس الأرض، والمخمنين والمقدرين لتقويم حجم المحصول، والمصرفيين وصرافي النقد لتبديل العملات أو منح القروض. كانت تأتي مع اختصاصيين حقوقيين، وقضاة لفض النزاعات، وشهود على عمليات المبادلة، وكَتَبة يدونون القرارات، وما إلى كل ذلك. وجنباً إلى جنب مع الفنيين كانت الدولة تأتي مصطحبة اختصاصيين في ممارسة العنف، جباة، وجنوداً، وعناصر وشرطة، ومبتزين، وجواسيس (بصاصين)، وأوغاد (عيّارين). لم يكن الخوف عنصراً قليل الأهمية في عملية جباية الخراج والجزية.

رغم هذا كله، بقي احتمال المقاومة السلبية والنقص الإعلامي متعذري الحل دون تعاون أناس محليين. ومن هؤلاء عمداء عائلات، ومخاتير قرى (كالرئيس في إيران وشيخ البلد في مصر)، وملاك أراض قرويين، كانوا يتحكمون بجزء كبير من أراضي القرية وأغنى بكثير من الفلاح المتوسط، ولكنهم ليسوا بمستوى أصحاب الإقطاعات من حيث الغنى. في العراق وإيران كانت فئة الدهاقنة تضم نخباً محليين وعرباً باتوا حائزين على الأرض، وملاك أراض غائبين من سكان القرى والمدن، وتجار حبوب، وصرافين درجوا على شراء محاصيل الفلاحين، أو إقراضهم لتمكينهم من دفع الرسوم المترتبة عليهم.

لعب هؤلاء الأعيان دور وساطة مهماً في عملية فرض الضرائب وتحصيلها. وبوصفهم الأقوى والأكبر نفوذاً والأمتن تواصلاً مع القرى، تولوا إدارة المفاوضات، وعقدوا الصفقات نيابة عن الفلاحين، وسددوا الضرائب. كان

هذا الترتيب مناسباً للجميع. فالوكلاء البيروقراطيون لم يكونوا مطلقاً واثقين من المبالغ التي كانوا سيحصلونها، وظلوا شديدي الرغبة في تجنب إزعاجات التعامل مع الأفراد. لم يكن الفلاحون مضطرين للتصدي لمطالب جباة الضرائب الابتزازية المفرطة على نحوٍ مباشر. دأب الأعيان على تقليص حجم الضرائب لدى الدولة، وعلى تعظيمه بنظر الفلاحين، وعلى إنزال الفرق إلى الجيوب. الرسميون العباسيون كانوا كاملي الإدراك لمدى أهمية هؤلاء الناس الذين كانوا يطلقون عليهم صفة الأعوان (المساعدين). كانوا يدركون أن على الجهاز البيروقراطي أن يعتمد في سائر مهمات تقويم وتقسيم وجباية الضرائب النهائية على أناس لم يكونوا مرؤوسين، أناس يتعذر إصدار الأوامر إليهم، ولكن من الضروري مع ذلك أن يتم الحصول على تعاونهم.

وهكذا فإن التنظيم الإمبراطوري العباسي كان جهازاً بيروقراطياً معقداً، عالي التطور والإتقان في المركز وعلى تماس مع سائر القوى الإقليمية والمحلية في طول الإمبراطورية وعرضها. ومع ذلك فإن الترتيبات فيما بين الإدارة المركزية والمستويات الإقليمية والمحلية لم تكن تراتبية هرمية بسيطة. فعلى كل مستوى من المستويات، كان أناس مستقلون يتولون عملية الإدارة. في بعض الحالات هؤلاء كانوا أمراء أو ولاة مستقلين متحكمين بولايات كاملة، في حين أنهم، في حالات أخرى، كانوا شيوخ قرى وملاك أراض محليين، كانت الإدارات المركزية والإقليمية تبقى دونهم بلا حول ولا قوة. ونظراً لأن روابط الحكم لم تكن تراتبية صارمة، فإن منظومة معقدة من العصي والجزرات، من الواجبات والحقوق، كانت تربط جيش الأعيان المركزيين والإقليميين والمحليين، بالنظام.

هذه الروابط كانت قائمة، قبل كل شيء، على أساس أن أدوات الجيش، والشرطة، وجهاز عسس البريد وبصاصيه، قادرة على فرض الطاعة. كذلك كانت المصلحة الأنانية تملي تعاون رؤساء القرى وملاك الأراضي لأن الانخراط في جهاز جباية الضرائب من خراج وجزية كان يعزز مكانتهم المحلية. كانت تؤدي إلى مضاعفة أهميتهم، وتضفي عليهم قدراً من الهيبة والمرجعية والاحترام الذي

تتمتع به الدولة، وتوفر لهم فرصاً مالية. وإضافة إلى القوة والمصلحة، كانت الولاءات الطبقية والاستتباعية ترص صفوف الإداريين المركزيين والنخب المحلية. موظفو الإدارة المركزية كانوا يتحدرون من عائلات الأعيان في الولايات. درجت أسر ملاك الأراضي والأعيان في الولايات والأقاليم على عادة إيفاد أبنائها إلى العاصمة لتولي مناصب مركزية. ظلت الأسر التجارية تحتفظ بفروع في بغداد، وتيسر الاتصالات المالية بين المركز الإداري والأقاليم.

علاقات الوصاية والولاء كانت حاسمة في هذا النظام. كان الإداريون المركزيون يعينون ممثليهم الإقليميين، وعلاقة الوصاية ـ محصنةً بالانتماءات العرقية، والدينية، والإقليمية، والعائلية ـ كانت، دون أدنى شك، تساعد على تيسير عمليات الدولة العباسية. أفاد والٍ لخراسان يدعى طاهر بن الحسين (820 ـ 822)، مثلاً، بأن أحداً سواه لا يستطيع أن يحكم الولاية لأن عائلات الأعيان مرتبطة به عبر روابط المصاهرة والموالاة. كذلك كانت علاقات الولاء تخترق الخطوط الدينية. فالمهتدون إلى الإسلام في المركز كانوا يتعاملون مع أبناء عمومة إقليميين ظلوا مسيحيين أو زرادشتيين. إن الاهتداء وصولاً إلى اعتناق دين جديد لم يؤد بالضرورة إلى بتر الروابط العائلية، والولائية، والإقليمية. وهكذا فإن السياسة العباسية القائمة على تجنيد الأعيان بصرف النظر عن خلفياتهم العرقية لم تقف عند حدود تخفيف النزاعات التي أدت إلى تمزيق الخلافة الأموية وحسب، بل وكانت مسألة جوهرية على صعيد العمل من أجل بناء أي حكم ممركز بالمطلق. وبمقدار ما كانت الإدارة الناجحة مستندة إلى قاعدة من التواصل الودي بين الموظفين المركزيين والأعيان المحليين، كانت عملية التجنيد أوسع، وإمكانية الحكم الفعال أكبر. كانت الإمبراطورية العباسية قائمة، إذاً، على قاعدة نوع من الائتلاف بين نخب إقليمية وأخرى من العاصمة، متوافقة فيما بينها على مفهوم مشترك للخلافة وعلى أهداف السلطة السياسية، ومنظمة عبر سلسلة من المؤسسات البيروقراطية والسياسية الأخرى بغية فرض حكمها على شعوب الشرق الأوسط.

المقاومة والعصيان

لم يقم النظام بفرض نفسه في لحظة واحدة، بل بعد عقود من الصراع السياسي. عملية بناء الصرح الإمبراطوري لم تكن سهلة وميسرة دون عقبات، بل كانت متوقفة على الإخضاع القسري لحشد كبير من الكتل السكانية المعارضة والساخطة. الأقاليم الجبلية البعيدة عن بغداد كانت الأسهل مقاومة للإخضاع. في منطقة بحر قزوين بادر حكام طبرستان والديلم إلى رفض دفع الخراج أو الالتزام بالموالاة، وفي العمق الآسيوي حذت ولايات كابول، وأشروسنة، وفرغانة شبه المستقلة، حذوهم ما أجبر الخلفاء على إرسال حملات عسكرية لإعادة فرض التبعية. غير أن أكثرية هذه الأمكنة كانت، مع حلول عهد المأمون (813 ـ 833)، قد ذابت في البوتقة الإمبراطورية وكان حكامها وموظفوها قد اهتدوا إلى الإسلام. في إفريقيا الشمالية، كان التوجه بعد عام 800 نحو الاستقلال، على الرغم من أن أسراً حاكمة محلية بقيت حريصة على الاعتراف بالتبعية للخلافة.

المعارضة العربية، هي الأخرى، كانت ذات شأن. فالطبقة العسكرية القديمة وقد باتت محرومة من الوظائف والمرتبات والوجاهة، بعد إبدالها بجيش محترف موحد، بادرت بين الحين والآخر، إلى مقاومة التسوية العباسية. تمرد عرب سورية في 760 وهُزموا. في مصر، قام العباسيون بتأسيس حامياتهم الخاصة في 'الأَسْكَر' القريبة من الفسطاط، مستثيرين قتالاً مع قبائل عربية (785) وحركات تمردية قَبَلية (793 ـ 794). تمرد البدو في سورية، وشبه الجزيرة العربية، وسيستان، وكرمان، وفارس، وخراسان، وجل أو كل بلاد ما بين النهرين حيث كانت الثورات العربية والكردية شبه مطردة، على تعزيز أي حكم كان من شأنه أن يقيد استقلالهم الذاتي. حتى بداية القرن التاسع ظل البدو متبنين النزعة الخارجية (نسبة إلى الخوارج) تعبيراً عن معارضتهم للإمبراطورية. ومنذ ذلك التاريخ أصبح المذهب الشيعي التعبير الرئيس عن المعارضة القَبَلية للحكم الممركز.

في إيران واصل فلاحو القرى وأهالي الجبال معارضتهم المتقطعة للنظام.

ارتدت مقاومة الخلافة ثوب تيارات ومذاهب توفيقية، جمعت بين النزعتين الشيعية والمزدكية، بين 'هرطقات' مستمدة من الإسلام والزرادشتية. كانت أولى هذه الثورات الإيرانية هي ثورة قائد فلاحي يدعى بيهافريد التي اندلعت في مكان قريب من نيسابور، ثم انتشرت انتشاراً واسعاً في خراسان بين عامي 747 و750، داعية إلى المزاوجة بين الأفكار الإسلامية وعبادة آهورا ـ مازدا القديمة. نجح الوالي العباسي أبو مسلم في إخماد الثورة ـ من اللافت أن عملية الإخماد كانت تلبية لطلب رجال الدين والكهنة الزرادشتيين، لأن حركة التمرد كانت تشكل تهديداً للأعيان من جهة، وخطراً على المعتقدات الإسلامية ونظيرتها الزرادشتية من جهة ثانية.

ما لبث أبو مسلم نفسه، لاحقاً، أن أصبح رمزاً للمعارضة الدينية والاجتماعية. إن دوره في الثورة العباسية جعله، في الخيال الشعبي، مبشراً بالمهدي المنتظر وأوحى بسلسلة من الهرطقات التوفيقية الشيعية ـ المزدكية والثورات التي حملت اسمه. أولى هذه الحركات التمردية نشبت في إقليم نيسابور تحت قيادة رجل يدعى سُنباذ. بعد اكتسابها لتأييد أهالي الجبال في خراسان، انتشرت الحركة وتوسعت غرباً وصولاً إلى الري وقم. كان سُنباذ يقول في مواعظه إن أبا مسلم لم يمت، بل هو حي بصحبة مزدك والمهدي ولن يلبث أن يعود. حركات تمرد وانفجارات مشابهة حدثت في الري، وهراة، وسيستان. تمثلت اهمها بالحركة التي قادها مدعٍ للنبوة عرف باسم المقنّع. وقد زعم هذا المقنع أنه مجسَّد للرب وأن روح الله كانت قد انتقلت من محمد إلى علي ومنه إلى أبي مسلم ومنه إليه هو. وكان يقول إنه كان سيموت ثم يعود ليحكم العالم. إن تاكيده لانتقال الروح وعودته إماماً كان موازياً لوجهات نظر شيعية متطرفة، وقد اتُّهم بالدعوة إلى العقائد الاجتماعية المزدكية ـ شيوعية المال ومشاعية النساء. كانت القرى الفلاحية هي الأكثر تأييداً لهذه الدعوة.

طوال فترة بقاء النظام العباسي في إيران معتمداً على تعاون نخبة إمبريالية مسلمة مع أعيان محليين كانوا مسلمين وزرادشتيين على حدٍّ سواء، ظلت الإمبراطورية تقدم نفسها بوصفها نوعاً من أنواع الأرثوذكسية الثنائية

القائمة على نخبة إسلامية ـ زرادشتية مشتركة. وهكذا فإن مقاومة تعزيز الإمبراطورية كانت ملزمة باتخاذ صيغة بدعة دينية توفيقية. والدرجة غير الاعتيادية من الفوران الديني كانت هي الأخرى عائدة إلى حقيقة أن الإسلام لم يكن بعد قد أصبح منظماً بوصفه عقيدة جديدة، في حين أن الديانتين القديمتين: الزرادشتية والمسيحية كانتا، غداة الغزوات العربية وعقود من الحرب فيما وراء النهر، قد تعرضتا لضربات كبيرة وباتتا في حالة من الفوضى الشديدة. كان القرن الثامن عصر حرية فريدة بالنسبة إلى البدع الدينية كجزء من الصراع الاجتماعي والسياسي.

من بداية الإمبراطورية العباسية إلى نهايتها اتخذت أعمق أشكال المعارضة للخلافة صيغة المذهب الشيعي. كان الشيعة قد أيدوا الحركة العباسية قبل وصولها إلى السلطة، متوقعين أن يكون أحد ورثة علي خلفاً للأمويين، غير أن العباسيين خَيَّبوا تلك الآمال والتوقعات إذ استولوا على الخلافة لأنفسهم. لذا فإن الشيعة أطلقوا في كل من البصرة، والكوفة، ومكة، والمدينة عدداً من حركات العصيان الثانوية. وثمة ثورة شيعية كبرى، مدعومة من القبائل البدوية في أعالي ما بين النهرين، كانت في الفترة الممتدة بين عامي 813 و816. أوائل القرن العاشر، كانت الحركة الإسماعيلية، التي هي إحدى الفِرق المتفرعة عن المذهب الشيعي، ستستثير موجة جديدة من المقاومة الإقليمية المعادية للعباسيين.

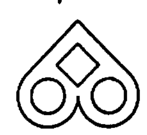
وهكذا فإن من الضروري فهم الإمبراطورية العباسية بوصفها نظاماً سياسياً من منطلق تنظيمها، وآلياتها الاجتماعية، ومفاهيمها السياسية، كما من منطلق خصومها. بوصفها إمبراطورية كانت منظومة حاكمة لمساحات شاسعة مأهولة بحشد من الجماعات الصغيرة. كل جماعة كانت برئاسة أعيانها: من مخاتير، وعمد، وملاك أرض، وآخرين من موفوري المال والجاه، كانوا أنموذجياً متحالفين مع أسياد وأولياء نعمة ذوي مواقع في الإدارة الإقليمية والمركزية. آليات تنظيم الإدارة، والاتصالات، وتحصيل الضرائب كانت بيروقراطية الشكل، ولكن الحركة الاجتماعية التي كانت تمكّن التنظيم من العمل تمثلت بجملة الروابط القائمة بين موظفي المركز من جهة والنخب الإقليمية من الجهة المقابلة. دأب

الجهاز البيروقراطي على تعبئة المهارات والنفوذ الاجتماعي لدى أشخاص مرموقين في طول الإمبراطورية وعرضها وعلى وضع هذه الكنوز المعنوية الثمينة تحت تصرف بغداد. نظام التحالفات هذا كان مبرراً بوصفه تعبيراً عن مشيئة الله. نعم بمشيئة الرب المتجلية من منطلقات إسلامية وأخرى شرق اوسطية عائدة إلى ما قبل الإسلام، كان جلالة شخص الخليفة يحكم متوقعاً الطاعة السلبية من جانب جميع أفراد رعيته.

غير أن جميع أقوام الإمبراطورية وأقاليمها لم تكن لتخضع للنظام الإمبراطوري. فالجبليون، والقرويون الذين لم يستقروا بعد، والفلاحون، والبدو، وشرائح من الكتل السكانية المدينية في الحواضر بمن فيها فئات من الطبقات العليا مع أخرى من الطبقات الدنيا، رفضوا قبول النظام. أنكروا مشروعيته وتمردوا عليه، وإن لم يستطيعوا الإطاحة به. كما أن قمعهم وكتم أنفاسهم كلياً كان متعذراً. ظل النظام العباسي أسير صراع مطرد مع خصومه.

الفصل 5

الإسلام الأممي: إسلام النخبة الإمبراطورية



الفتوحات العربية وعمليات الاستيطان، وسيرورات التغيير الاجتماعي والاقتصادي التي دامت قرناً من الزمن، وآلية صوغ مجتمعات حضرية أممية وإمبراطورية مترامية الأطراف، لم تكتف بالتحكم بالأحداث السياسية بل وشكلت أيضاً الأسس اللازمة لانبثاق حضارة إسلامية. ثمة صيغ جديدة للدين والثقافة الإسلاميين برزت على السطح بوصفها التعبير الصادق عن جملة الجماعات والفئات والإمبراطورية التي أفرزتها سلسلة الغزوات والفتوحات العربية.

يعود الإسلام بالطبع إلى النبي محمد، وإلى القرآن النازل وَحْياً، وإلى الجماعة (الأمة) الإسلامية الأولى في المدينة ومكة، إلا أن الدين الإسلامي، كما نعرفه الآن، كان توسيعاً لهذه التعاليم، جرى في قرون لاحقة، ليس في الموطن الأصلي للإسلام بالجزيرة العربية وحسب، بل وفي سائر أرجاء المساحات الشاسعة الممتدة من إسبانيا إلى أعماق آسيا التي فتحها المسلمون العرب أيضاً. وبهذا المعنى فإن الدين الإسلامي أحاط ليس فقط بالقرآن والحديث النبوي (الأنموذج المحمدي)، بل وبطيف واسع جداً من الدراسات والممارسات الدينية المشتملة على القانون (الشريعة)، والإلهيات (اللاهوت ـ علم الكلام)، والنزعة الصوفية، المطورة في عدد كبير من المدارس والفرق أو الطرق الفرعية. يشير الإسلام، بهذا المعنى، إلى مجمل مخزون المفاهيم والجماعات الدينية التي تم التعبير من خلالها لاحقاً عن الوحي أو الإلهام الأصلي. يضاف إلى ذلك أن

الأفكار الإسلامية اخترقت الشعر والأدب، والفنون والعلوم، التي كانت هي الأخرى التعبيرات الثقافية عن الإمبراطورية والمجتمعات الإسلامية الجديدة. هذه الكتلة الأكبر من الآداب، والفنون، والعلوم؛ من التأثيرات الدينية وغير الدينية، تمازجت فيما بينها.

في الفترتين الأموية والعباسية المبكرة كان ثمة مساران أو بؤرتان لتطور الإسلام على الصعيدين الديني والثقافي. من ناحية، عبر الإسلام عن الهوية السياسية للبلاط، وللخلافة، وللنخب السياسية؛ ومن الناحية الأخرى، كان يعبر عن جملة القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية لدى الكتل السكانية الحضرية المسلمة. ومن رَحْمي هاتين البيئتين خرجت صيغتان مختلفتان للحضارة الإسلامية المبكرة. بيئةُ البلاط ساهمت تحديداً في الفنون الإسلامية، والعمارة، والفلسفة، والعلوم، والأشكال الأدبية الفارسية (الإيرانية) والهلينية باللغة العربية. أما بيئة المدينة الحضرية فساهمت في أدبيات تفسير القرآن، والشريعة، والتصوف، والإلهيات بالارتباط مع إبداعات أدبية عربية. بعض الموضوعات مثل الشعر، والإلهيات (اللاهوت)، والتاريخ كانت تحظى بالرعاية في البيئتين كلتيهما.

تعزيزاً لركائز نظاميهما حاولت الخلافتان الأموية والعباسية إضفاء المشروعية الثقافية على الدولة العربية ـ الإسلامية وإذابة حشد العناصر المتباينة للطبقة الحاكمة ـ الخليفة، وعائلته مع حاشيته، والزعماء القبليين والقادة العرب، والجنود الآتين من أعماق آسيا، والإداريين الإيرانيين، ورجال الدين المسيحيين، وفقهاء الدين المسلمين ـ في بوتقة نخبة إمبراطورية متناغمة. ورغم تسليمهما بهوية إسلامية واحدة، فإن صيغ الثقافة الإسلامية البلاطية والإمبراطورية ظلت دائبة على تأكيد مناحي الشعر، والفلسفة، والعلوم، والفنون، والعمارة التي كان من شأنها أن تبين مرجعية النظام وتسلط الضوء على مشروعية الطبقات الحاكمة. دعت الحاجة إلى ثقافة أدبية وفلسفية لتقديم رؤية أو تصور للكون ككل، لدور الدولة والحاكم في المخطط الإلهي كما في آلية عمل المجتمع البشري، مع مفهوم عن طبيعة البشر وأقدارهم في هذا العالم والعالم الآخر. في المجتمعين الأموي والعباسي تم التعبير عن هذه الرؤية من منطلقات إسلامية من ناحية

ومن منطلقات أدبية وفنية موروثة عن ثقافات الشرق الأوسط القديمة من ناحية ثانية.

في الفترة الأموية كانت هذه الثقافة الإمبراطورية مشتملة على الشعر العربي، المستمد من الأعراف والتقاليد الشفوية العائدة لما قبل الإسلام والخاصة بتاريخ العرب، وسيرة النبي، وجذور الإسلام، ومآثر أوائل الخلفاء. استوعبت أيضاً جملة مواد فنية وأدبية بيزنطية وساسانية. وهكذا فإن الجوامع والقصور الأموية زاوجت بين رسوم زخرفية وأيقونية مسيحية وبيزنطية وبين توظيفات ومفاهيم إسلامية لابتكار أنماط جديدة من العمارة الإسلامية.

نجحت الخلافة العباسية في إغناء هذا المخزون، وفي رعاية الشعر العربي (في نوعيه البدوي القديم والبلاطي ـ الملكي الجديد) والترجمة إلى العربية لجملة من الأدبيات الكلاسيكية الإيرانية (بما فيها أعمال تاريخية، وآداب اللياقة، وأساطير، ووصايا سياسية، وكتب تعليم بروتوكول وسلوك للكَتَبة)، إضافة إلى حكايات أسطورية وعلمية من فارس والهند. كذلك تمت ترجمة أعمال كلاسيكية سريانية ويونانية إلى اللغة العربية. وقد أسس المأمون أكاديمية ومرصداً، دار الحكمة، للحض على ترجمة حشد من المؤلفات المنطقية والعلمية والفلسفية إلى اللغة العربية.

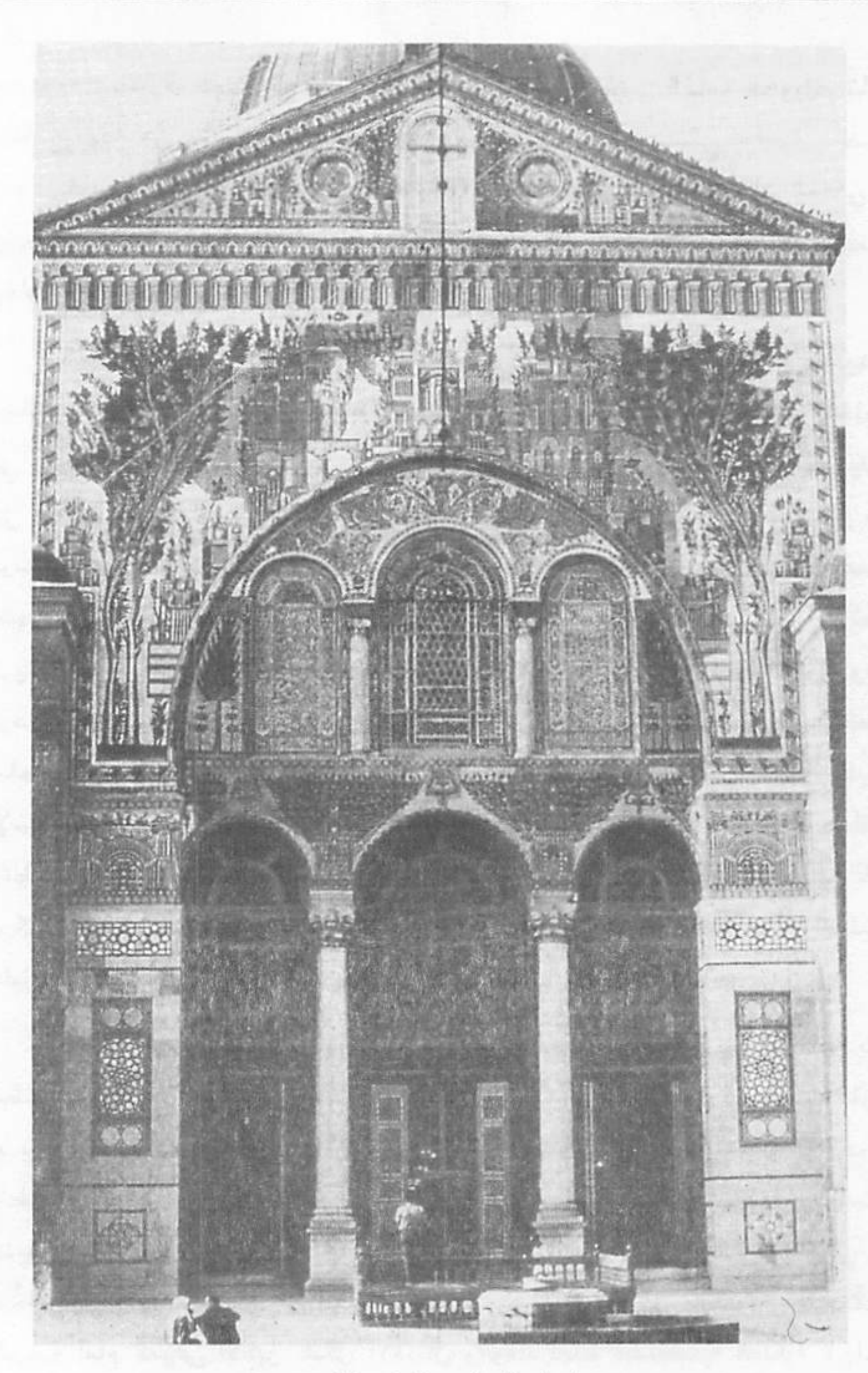
الفن، والعمارة، ومفهوم الخلافة

تمثل التعبير الأنموذجي عن هذا البرنامج الإمبراطوري بتشريفات البلاط، فنه، وهندسة عمارته. تحول بلاط الخلفاء الأمويين مسرحاً لعرض ملاحم الولاء الدرامية. دارة إقامة الخليفة كان يتم الوصول إليها عبر بوابات احتفالية؛ واجهتُها المركزية كانت قاعة مستطيلة متوجة بغرفة مقنطرة أو مقببة ـ نمط موجود في دمشق، وواسط، وقصر المشتى، وبغداد الحديثة ـ مستوحاة من أنماط هلينية، ورومانية، وبيزنطية، وساسانية لبلاط الإمبراطور. كان الخليفة يستقبل زائريه معتمراً التاج ومرتدياً الجلباب الملكي، جالساً على العرش، ومحجوباً عن باقي

جمهوره بستارة. كان أفراد حاشيته يجلسون على جانبي القاعة الطويلة. تألف برنامج يومه من مشاورات واستقبالات، ومن صلوات ومن تسالي خاصة ـ صيد، وموسيقا، وراقصات، واحتساء خمر، وإلقاء شعر. كان رئيس الديوان الملكي أو وزير البلاط يتولى مهمة ضبط عملية الوصول إلى الذات الملكية؛ كان الجميع يخاطبونه بلغة الخضوع وبالتحيات الإطرائية.

كانت زخارف البلاط وتزييناته تعكس نمط الحياة الملكية؛ تجسيدات الخليفة كانت تصور جلاله وسلطانه. في قصر الحَيْر الصحراوي، يظهر الخليفة في وضعية رسمية، جبهية؛ في خربة المفجر يقف وقفة عسكرية. ثمة تجسيدات في قُصَيْر عمرة تصور الخليفة بأسلوب كهنوتي بالغ الرسمية مستوحى من الرسوم البيزنطية المجسدة للمسيح مخلصاً (Pantocrator). وفي قُصَيْر عمرة يظهر جلالته أيضاً كامل الانتصار في لوحة تضم شاه إيران، وإمبراطور بيزنطة، ورودريك الإسباني، ونجاشي الحبشة، وإمبراطور الصين، وإمبراطور الترك وهم يرفعون التحية إلى الخليفة بوصفه سيدهم. أسرة الملوك مصورة مستمدة سلطتها من ولي نعمتها الجديد، الخليفة الإسلامي، الذي يحتضن سلطانُه ليس الإسلام وحسب، بل العالم كله. ثمة مشاهد أخرى تصور القنص والحدائق، والطيور والحيوانات، والولائم، والندماء، والراقصات. إن البلاط بغرفته المقببة كان مركز الكون؛ زخارفه مجسدة لاجتماع الكون الحي لتمجيد الخليفة. إن الخليفة جليل؛ حكمه كوني؛ بلاطه فردوس. كان الفن تأكيداً نرجسياً للولاء.

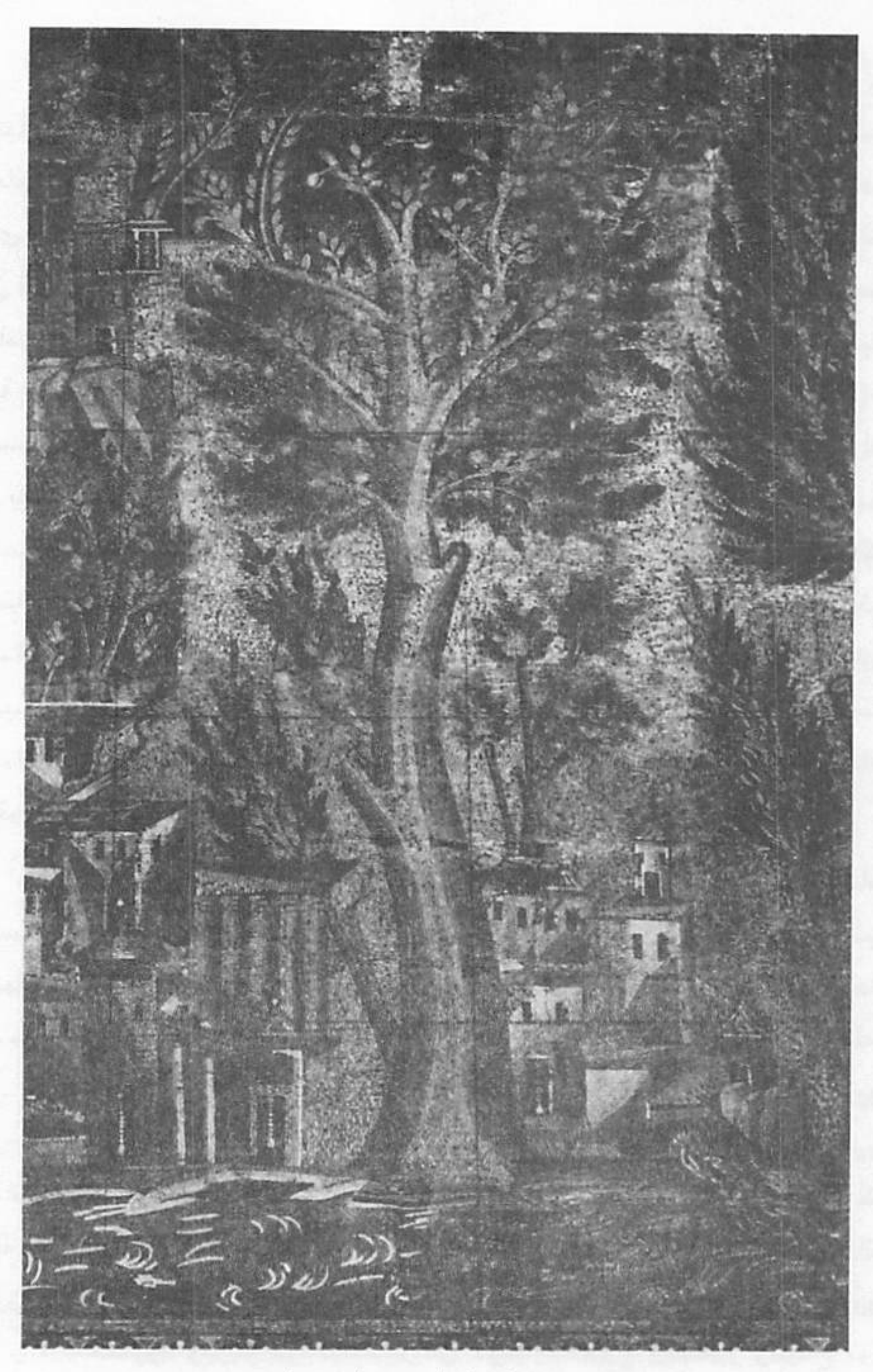
حَشْدُ رموز البلاط كان يوحي بالجلال الفخم والمرتبة الفريدة للخليفة بين البشر. كان جديراً بملابس وأثاث، وبطقوس احتفالية وأسباب لهو، وبآيات احترام لم يسبق لأي مخلوق بشري أن تمتع بها. دأب شعر البلاط على تمجيد الحاكم وتطويقه بهالة من القداسة. درج شعراء البلاط على مخاطبة الخليفة بوصفه خليفة الله. أحياناً كانت المدائح تضفي على الخليفة قدرات خارقة؛ حتى إن تدخّله كان يجلب المطر. أصبحت البيعة آية من آيات التذلل العبودي للحاشية والرعية أمام المولى الأكبر. شكل الامتثال والوفاء لهذه الشخصية الملكية الجليلة المعبودة أو تلك عنواناً رئيساً من عناوين حياة البلاط الأموي.



صورة 3: الرواق المركزي للجامع الأموي بدمشق

على النقيض من كل ذلك، كانت الفنون العامة المعلنة لدى الخلفاء الأمويين دائبة على تأكيد موضوعات إسلامية. قام عهد عبد الملك بتدشين الاستعراضات العامة بإنشاء قبة الصخرة في القدس. وقبة الصخرة هذه شُيِّدت في المدينة الأقدس لدى الديانتين اليهودية والمسيحية للتدليل على الحيازة السياسية والدينية للماضي من قبل ديانة جديدة متجسدة بإمبراطورية جديدة. أكدت القبة سيادة الخليفة بوصفه حامي الأديان وفاتح الإمبراطوريات القديمة وممثل نعمة الإسلام وإحسانه. تم بناء قبة الصخرة فوق الموقع الأسطوري حيث اعتزم إبراهيم (كما يعتقد بعضهم) أن يضحي بإسماعيل، الابن المفضل في التراث الإسلامي، قرباناً، لأن المسلمين أرادوا أن يصطنعوا علاقة مباشرة بالجد المشترك للأديان التوحيدية، وصولاً إلى جعل الإسلام محترماً مثل الديانتين الأُخريين. كانت حيازة أرض المعبد اليهودي (كما يعتقد اليهود) وتعديلها تعني تأكيد تفوق الإسلام على الديانتين التوحيديتين السابقتين وحلوله محلها. كما جرى الاحتفال بالانتصار الإسلامي عن طريق زخارف المبنى. فرسومه التزيينية مقتبسة من صيغ بيزنطية وفارسية، معبرة عن قدسية السلطة، ولكنها موظفة الآن من أجل تسليط الضوء على سيادة الإسلام. جاءت النقوش معلنة رسالة الإسلام، وصدق الدين الجديد، والتفوق على الأديان السابقة.

كان الجامع الأموي بدمشق تعبيراً عن أطروحات مختلفة. شُيِّد الجامع نفسه عبر استيعاب أحد المعابد الوثنية، برسومه الكلاسيكية، والرومانية، والهلينية؛ وكنيسة مسيحية، في إطار عمارة إسلامية جديدة ومميزة. اللوحات الفسيفسائية كانت تعرض أبنية ومشاهد شاعرية فاتنة قد توحي بالجنة أو تلمح إلى خضوع العالم كله للخليفة والدين الجديدين. يضاف إلى ذلك أن الأمويين حرصوا، لدى قيامهم ببناء الجامع وتنفيذ زخارفه، على استخدام حرفيين يونانيين التمسوهم من الإمبراطور في القسطنطينية. بنظر الروم (اليونانيين) كان هذا منطوياً على التفوق الثقافي والسياسي لبيزنطة؛ غير أن المسلمين كانوا يرون أن الأمر لم يكن إلا امتلاكاً للثقافة والنفوذ البيزنطيين، وإخضاعَ موالٍ روم لأسياد مسلمين، ونوعاً من الاستعراض لآيات الطموح والنصر ونجاحَ دولة إسلامية في الحلول محل بيزنطة.



صورة 4: فسيفساء من جامع دمشق

كذلك جاء جامع المدينة، هو الآخر، شاهداً على انتصارات الإسلام. قام خلفاء بني أمية بتأثيث هذا المكان المقدس بأكثر الغنائم غرابة وترفاً. أرسلوا قلائد، وأهلّة مرصعة بالياقوت، وأقداحاً، وعروشاً ليؤكدوا خضوع الأقوام غير المسلمة للإسلام. هيكل الجامع بالذات ينكر بمجد الخليفة. شيد وفق تصميم هندسة ملكية هلينية، مشتملاً على قاعة مستطيلة، ومحراب مقنطر، ومنبر يعتليه خطيب صلاة الجمعة الاحتفالية لإعلان سيادة الخليفة مع سلسلة من البيانات السياسية المهمة. يضم الجامع أيضاً زاوية معروفة باسم الـ'مقصورة' لعزل الخليفة عن رعيته، تماماً كما كان يُعزل في البلاط. قامت هذه الملامح المعمارية على جعل الدين الإسلامي متماهياً مع الخليفة وجعل الجامع نفسه رمزاً لهيبته. من حيث التصميم، والزخرفة، والكتابات المنقوشة، والتوظيف الشعائري - الطقسي ما لبث الجامع أن أصبح طبعة شعبية عامة لبلاط الخليفة الخاص، وشاهداً على انتصاراته وسيادته العليا في الإسلام.

بوصفه فاتحاً، غازياً، ووليّ نِعَمٍ، تعامل الخليفة مع الدين على أنه جزء لا يتجزأ من هويته الخاصة، ومع الجامع على أنه رمز الوحدة المتراصة لجوانب حكمه السياسية والدينية. قبل دخول الجامع (الأموي) كان الخليفة الوليد يبدل ملابسه المعطرة ذات الألوان الزاهية بملابس بيضاء ناصعة. وعند العودة إلى القصر كان يبادر من جديد إلى ارتداء الأثواب الدنيوية الفاخرة العائدة للبلاط. ففيما قامت الخلافة بإدخال الإسلام في جلالها السياسي، قام الإسلام بتوظيف الخليفة في خدمة الدين.

سلّمت الخلافة العباسية بهذه المرتبة الرفيعة. بادرت، مثل سابقتها، إلى تبني شعائر البلاط، وبروتوكولاته، وزخارفه المجسدة لجلال الحاكم، مع جملة الأوابد المعمارية المعبرة عن الأهمية شبه الإلهية، والكونية، والشاملة لشخصه. وتصور الخلافة لذاتها اكتسب قدراً إضافياً من الشرعية في سلسلة من الصيغ غير الإسلامية، الهلينية، والشرق أوسطية الأخرى. كان الخليفة ظل الله ووكيله على الأرض. بقدراته الخارقة كان يضبط نظام الكون، موفراً الأمطار والغلال، ومبقياً جميع الأشخاص في مواقعهم، وضامناً اضطلاعهم بوظائفهم في المجتمع.

كان الخليفة رمز الحضارة: كانت الزراعة، والمدن، والفنون، والمعارف متوقفة على دعواته. كان الشعراء يقاربون هذه الرهبة بأفضل الطرق الممكنة. دأب شعراء البلاط وبروتوكولاته على رفع الخلفاء إلى ما فوق الملائكة والأنبياء عادينهم مختارين من الله، وظلاله على الأرض، وملاذات آمنة لسائر مخلوقاته الدنيا. في منتصف القرن العاشر، يتحدث مؤرخ بلاط عن أن جندياً بسيطاً من الولايات النائية توهم، جراء انبهاره ببهاء مظهر الخليفة، لحظياً أنه في حضرة الله.

كذلك كانت القصور ومدن القصور تعبر عن جلال الخلافة. استوعبت بغداد جملة المواد المأخوذة من خرائب القصور الساسانية. كان لتصميمها ـ تصميم بغداد ـ معاني رمزية. فمدينة السلام كانت مدينة دائرية مقسمة إلى رُبْعيات بشارعين محوريين من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب. مع بقاء القصر في المركز تماماً. كانت هيكلة المدينة تعيد إنتاج تناظر المجتمع وتراتبه مع الموقع المركزي للخليفة في قلبه. كانت أيضاً ترمز إلى العالم الكوني والسماوي؛ حيث كان المكان المركزي للخليفة يوحي بسيادته لأربعة أرباع العالم. منذ الأزمان القديمة ظل تأسيس المدن يشير إلى اجتراح النظام من براثن الفوضى في المستويات الجغرافية، والاجتماعية، والكوكبية للكون. وعبر مبادرته إلى إنشاء مدينة جديدة أصبح الخليفة لا حامل راية النظام وحسب بل ومبتكره في زحمة تجربة إنسانية كانت دونه بلا شكل، وبلا حدود، وزاخر بالخطر.

كذلك حرص العباسيون على تأكيد الأساس الإسلامي لشرعيتهم. زعموا أن الرب نصّبهم لاتباع شريعة النبي وقيادة أمة المسلمين في طريق الإسلام. كانوا قد جاؤوا إلى السلطة على موجة من الآمال المهدوية، وألقابهم بالذات جاءت مشددة على دورهم بوصفهم من المخلِّصين. فكل من المنصور، والمهدي، والهادي، والرشيد ادعى الاسترشاد بالله إلى الصراط المستقيم، والهداية، وإعادة المسلمين إلى الطريق القويم. تولوا رعاية العلماء والباحثين. شجعوا على الحج إلى مكة عبر تنظيم محطات الطريق، من خلال توفير الأمن العسكري في الصحراء، وعن طريق تقديم الهبات إلى الأماكن المقدسة. هم أنفسهم قاموا برحلة الحج. كذلك حاول خلفاء بني العباس جر القيادات الدينية الإسلامية إلى

الخدمة العامة قضاة وإداريين. أوجدوا هيكلية تراتبية قضائية وحاولوا استخدام القضاة وسطاء لتنظيم إطارات للباحثين، والمعلمين، والحقوقيين تحت إشراف الدولة ورعايتها.

يضاف إلى ذلك أن العباسيين تدخلوا في المسائل العقدية (المذهبية والإيديولوجية). بدءاً بعهد المهدي، بات الخلفاء مضطلعين بمسؤولية الدفاع عما كانوا يرونه أصولية (أرثونكسية) إسلامية في مواجهة دعاة حرية الفكر والهرطقة. قام المهدي بتدشين عمليات اضطهاد الزنادقة. إنها كلمة تعني المانويين أو الثنائيين الذين كانوا يرون وجود قوتين سماويتين، واحدة للخير وأخرى للشر، في معارضة لتصور الإسلام التوحيدي، غير أن العبارة استُخدمت على نحوٍ أعم لتسويغ كم أفواه العديد من الشعراء، اللاهوتيين (المتكلمين)، والكُتّاب، والكَتَبة، وغيرهم. حقاً كان العباسيون عازمين على رسم حدود العقيدة المقبولة وتوحيد صفوف كوادرهم حول منطلقات دينية مشتركة. كانوا قد تبنوا مفهوم هيكلية كنسية متراتبة هرمياً تحت سيطرة الدولة أساساً للسلطة السياسية.

هذه المحاولة الرامية إلى إخضاع الحياة الدينية لإشراف الدولة متحدرة من تصورات بيزنطية وأخرى ساسانية. لم يكن أباطرة بيزنطة متمتعين بحق إيجاد عقائد ـ وحدها الكنيسة بالذات متمثلة بمجموع المطارنة كانت مالكة لهذا الحق ـ غير أنهم (الأباطرة) ظلوا حريصين على أن تبقى القرارات المتخذة متناغمة مع المصالح السياسية للإمبراطورية من ناحية ومع قناعات المطارنة من ناحية ثانية. كانوا يتولون رئاسة المجالس الكنسية ويقترحون صيغاً للعقيدة. كذلك كان الأباطرة يعينون البطاركة، والمطارنة، والأساقفة.

يبقى النظام الساساني أقل وضوحاً. غير أننا نستطيع عد الكاتب والمترجم العباسي المبكر الذي نقل الأدب الساساني إلى اللغة العربية، ابن المقفع، ممثلاً لوجهة النظر الساسانية. كان هذا يرى انطواء الشؤون الدينية على أهمية قصوى بالنسبة إلى الدولة، وضرورة جعل وحدة العقيدة والتحكم بالتنظيم الديني أساسين لا يمكن الاستغناء عنهما للسلطة. جادل ابن المقفع يقول إن الخلفاء

غير قادرين على أن يتحملوا النزاعات العقائدية في الإدارة والجيش، وغير قادرين على السماح لفقهاء الدين والقضاة بأن يكونوا خارج قبضة الدولة وتحكمها. دعا ابن المقفع إلى تمكين الخلفاء من نشر العقيدة، وتنظيم جهاز قضائي تراتبي، وتعيين كبار القضاة.

وهكذا فإن العباسيين كانوا يتبنون فكرة الولاء العقدي (الإيديولوجي) أو الديني للخلافة من منطلقات إسلامية وأخرى شرق أوسطية تقليدية. لم يعودوا أمراء عرباً؛ باتوا يناشدون المشاعر الإسلامية التماساً للاعتراف بهم ورثة شرعيين للنبي، وحماةً ومنظمين للدين الإسلامي، الذي دأبوا على دفعه في اتجاهات متناغمة مع الحاجات السياسية للخلافة العباسية. في الوقت نفسه توجه العباسيون بمناشدتهم نحو غير المسلمين والمهتدين طلباً للاعتراف بهم حكاماً اختارتهم السماء، وأمراء استثنائيين بعثهم الله لوضع الشؤون الدنيوية على السكة الصحيحة. كانت الطقوس، والفنون، وهندسة العمارة تعبر عن الأنموذج الإمبراطوري المثالي.

العلوم الإنسانية (الأدبيات الإنسانية) العربية

مثله مثل الفن كان الادب في خدمة البرنامج الإمبراطوري. وما بدا شبه متعذر الفصل عن الإسلام بوصفه ديناً هو تطور أدب عربي شامل لجملة الموضوعات اللسانية، والشعرية، والتاريخية. حظي الادب العربي بالرعاية في كل من البلاط من ناحية والأوساط الشعبية من ناحية أخرى. كان شديد التأثر بتراث الجزيرة العربية البدوية لما قبل الإسلام، بحرص العرب على تمجيد الغزوات والفتوحات، وبدأب الخلفاء على توظيف الشعر تعبيراً عن انتمائهم إلى الكتلة العربية ونوعاً من التزيين للحكم الإمبراطوري.

في الدوائر الدينية المدينية كانت الاختصاصات الادبية العربية مطلوبة ومتبعة بوصفها رديفاً أساسياً للدراسات القرآنية. خلال القرن الذي أعقب تأسيس البصرة، والكوفة، ومدن عربية أخرى، تطورت اللغة العربية بعيداً عن القرآن.

انبثقت لغة عربية عالمية شاملة (لنغوا فرانكا) للقبائل المختلفة. الناطقون باللغتين الفارسية والآرامية ساهموا في حصول تغييرات سريعة على أصعدة المفردات، والاستخدامات القواعدية، والأسلوب، والنظم. ومع تغير اللغة العربية، خاف فقهاء الدين فقدان الصلة بلغة القرآن وصولاً إلى ضياع معنى الوحي النازل من السماء. منعاً لذلك، كان من الضروري العمل على إعادة التقاط لغة مكة العربية النقية، لغة القبائل الصحراوية، وإيجاد صيغة كلاسيكية للغة العربية. في بصرة القرن الثامن تم اعتماد سلسلة دراسات فلسفية، معجمية، ونحوية من أجل ترسيخ استخدام اللغة العربية. تعين تحديد جذور الكلمات، واختيار المفردات وشرحها، وإضفاء قواعد النحو والصرف على الكلام السليم. هذا الجهد اللغوي بقي مطرداً أكثر من قرن، وتمخض عما نعرفه باسم العربية الفصحى. فكتاب قواعد اللغة العظيم لسيبويه والمعجمات العربية المبكرة كانت من نتاجات هذه الفترة.

ما لبثت التشعبات الثقافية للدراسات القرآنية أن تجاوزت حدود التحليل اللغوي. تمثل أساس الدراسات اللغوية بلَمّ وتجميع كل أمثلة اللغة العربية القديمة. وعلى نحوٍ كثير الشبه بأسلوب اللغويين والأنتروبولوجيين الحديثين، سعى باحثو البصرة والكوفة إلى البدو ودونوا أشعارهم وأقوالهم. تدريجياً تمت مراكمة كتلة كبيرة من التراث جرى نقلها من صيغتها المنطوقة إلى شكلها المكتوب. اشتمل هذا التراث على معلومات عن حياة النبي وآيات القرآن المنزلة، وعن الفتوحات والغزوات الأولى، وعن سلوك أوائل قادة الأمة الإسلامية. إن الجزء الأكبر مما هو معلوم عن هذه الفترة المبكرة قد تم جَمْعُه في القرن الثامن. وهكذا فإن الدراسات الدينية غدت محركاً رائداً في عملية تطوير ثقافة عربية عامة.

قطاعات أخرى من البيئة العربية بادرت، عبر استلهام توجه أكثر علمانية، إلى الإسهام في إغناء هذه الحضارة. إضافة إلى شعر الصحراء التقليدي، بات نوع آخر من الشعر الذي يعكس اهتمامات الأوساط الحضرية والبلاطية، وأهواءها، وخيالاتها موجوداً. كان للدراسات التاريخية إلهام علماني مشابه. شكل اعتزاز الخليفة، والعرب، وأبناء القبائل بالفتوحات، وتطلعهم إلى تمجيد الماضي

العربي وأهميتهم الراهنة بالتالي، والنزوع إلى الدفاع عن مكانتهم في مواجهة مزاعم أقوام غير عربية تدعي أنها متفوقة ثقافياً، دافعاً محركاً للدراسات التاريخية.

جملة هذه الثقافة الأدبية والدينية جُمعت، وصُنِّفت، وحُرِّرت، وانتُقدت في عدد غير قليل من المجموعات الموسوعية خلال القرن الثامن. ومع بلوغ هذا المسعى الأدبي أوجه، بات الإسلام، بوصفه ديناً، متجذراً في تربة ثقافة أدبية عامة. كان فهم القرآن متوقفاً على صوغه باللغة العربية وتقاليدها الأدبية. بالمقابل تم تشكيل الثقافة الأدبية العربية نفسها بما يمكنها من عكس القرآن، وتسليط الأضواء عليه، والتطابق معه. لم يكن الأدب العربي تراث الصحراء الخالص بل قد تم صوغه في الحقبة الإسلامية الأولى من عناصر عربية، مع أخذ جملة الهواجس الدينية والتاريخية للفترتين الأموية والعباسية المبكرة بنظر الاعتبار.

هذه العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) السجالية بين الدين والثقافة الأدبية، المعبرة أحياناً عن هويتين دينيتين وعرقيتين متناوبتين، والجامعة بينهما، أحياناً أخرى، كان من شأنها أن تظل تشكل منذ ذلك التاريخ وصاعداً أساس الحضارة الإسلامية. كان للثقافة العربية، وهي نتاج اهتمام الطبقة الوسطى الحضرية والأوساط الأكاديمية البحثية بالإسلام من ناحية، والولاءات القبلية العربية من ناحية ثانية، ورعاية البلاط والخليفة من ناحية ثالثة، كان لها دور تضطلع به في تحديد مواصفات النخبة السياسية. وعلى الرغم من أن الثقافة العربية كانت مندمجة بالثقافة الإسلامية بدقة، فإن تطور الأدب العربي نجح في الحفاظ على نوع من البديل اللغوي من الإسلام. استطاعت النزعة العروبية أن تنتصب، بمعزل عن الإسلام، بوصفها أساس الهوية السياسية والثقافية.

الأدب الفارسي

في أوساط البلاط كان ثمة بدائل أدبية وثقافية لكل من الإسلام والنزعة العروبية.

انسجاماً مع قيام أواخر الأمويين والعباسيين بتوظيف نخب سياسية من سائر أرجاء الإمبراطورية، باتت التأثيرات الفارسية واضحة في أيام الأمويين. ففي عهد الخليفة هشام (724 ـ 743)، تم اعتماد إجراءات البلاط الفارسي، كما تحققت الترجمات الأولى للوثائق السياسية الفارسية. وفي ظل العباسيين تولى جيش من الكَتَبَة، والتجار، والعمال، والجنود مهام ترجمة الكراريس الفارسية عن السلوك والبروتوكول اللازمين للكتبة والإداريين إلى اللغة العربية. تضمنت الكراريس نصائح حول كيفية إدارة شؤون الدولة، وتنفيذ مهمات الدوائر المختلفة، والتصرف في حضرة الحكام، ووصفاً للمؤهلات المطلوبة من أجل شغل المناصب المختلفة. وهذه النصائح كانت موضوعة في قوالب حكايات وطرائف عن عظماء الحكام الفرس في الماضي.

ومع النصائح السياسية جاءت المعارف التكنولوجية والعلمية. كانت إيران جسراً مهماً لنقل الأفكار الطبية، والرياضية، والفلكية الهندية والهلينية. ثمة مؤلفات عن الفروسية وصيانة الأسلحة واستخدامها، والمعرفة العلمية عن الإدارة والحكم، وتدبير الزراعة والري، تُرجمت جميعاً إلى العربية. كذلك تمت ترجمة عيون المؤلفات الأدبية مثل حكايات 'كليلة ودمنة' الخيالية وبعض قصص 'ألف ليلة وليلة'.

ما فتئت الترجمات الفارسية المزدهرة أن أفضت إلى التنافس بين أفراد حاشية البلاط الفرس ونظرائهم العرب. ثمة حركة أدبية، عُرفت باسم الشعوبية، تشكلت وراحت تؤكد تفوق الفرس الثقافي على العرب، وتؤثر في الثقافة الرسمية للخلافة العباسية. دأب الفرس على تأكيد المرجعية المطلقة وغير المحدودة للحاكم، كونَه من اختيار السماء، وأولويتَه في جملة الأمور الدينية جنباً إلى جنب مع شؤون الدولة. كذلك كان الأدب الفارسي قائماً على تبني نظرة تراتبية ـ هرمية إلى المجتمع حيث يحتل كل شخص ـ كل حاكم، أو نبيل، أو مقاتل، أو كاتب، أو كاهن، أو تاجر، أو عامل، أو فلاح ـ مكاناً محدداً. وما واجب الحكم سوى ضمان بقاء كل واحد في مكانه، مع منح كل طبقة ما تستحقها من امتيازات. كانت هذه الآراء شديدة الاختلاف عن العواطف والتوجهات السائدة في

الأوساط العربية ـ الإسلامية. فالمسلمون العرب كانوا ميالين إلى حرمان الحاكم من المرجعية في شؤون الدين، كما رفضوا التسليم بكون الحاكم مشرِّعاً بحد ذاته. فوجهة النظر العربية ظلت متمسكة بالقول بأن الحاكم تختاره الأمة وهو مسؤول أمامها وأمام الدين. كذلك كان ثمة نوع من التحدي الديني للإسلام متجذراً في الأدب الفارسي. فرغم أن الإداريين الفرس أو الإيرانيين كانوا مسلمين، بقي عدد كبير منهم متعاطفين مع الزرادشتية؛ وآخرون كثيرون كانوا مانويين، أو عرفانيين، أو حتى لا أدريين وملاحدة.

دأب العلماء والفقهاء العرب على مقاومة الأفكار الفارسية أو الإيرانية، وحاولوا الاشتباك مع إغواءات الإتقان الأدبي الفارسي على الساحة الفارسية بالذات. رداً على الأدب الفارسي تم دفع الثقافة الأدبية الإسلامية في اتجاهات جديدة التماساً للدفاع عن الجوهر القديم لهذه الثقافة. في القرن التاسع بدأ الكُتّاب العرب يزاوجون بين الإنسانيات العربية والآداب الفارسية. عكف ابن قتيبة (828 ـ 889) على تأليف بحوث ومقالات حول جملة موضوعات مثل الحكم، والإدارة، والحرب، والنبالة، والبحث العلمي، والزهد، والحب، والصداقة، والنساء. جاءت مختاراته على غرار الأدب العربي واشتملت على مقتبسات من القرآن والحديث، كما من تواريخ عربية عن أوائل الخلفاء والإمبراطورية العربية، غير أنها ضمت أيضاً ما يكفي من الاقتباسات المأخوذة من كتابات الآداب الفارسية، والحكايات الهندية، وفلسفة أرسطوطاليس لاجتذاب النخب الفارسية. ثمة كاتب ثانٍ من القرن التاسع هو الجاحظ (المتوفى عام 869)، الذي كثيراً ما يُعد صاحب أروع الأساليب النثرية في الأدب العربي، قام أيضاً بالجمع بين اهتمامات وهواجس النخب ذوات الذهنية العربية وبين نظيرتها لدى النخب ذوات الذهنية الفارسية، وإذابتها، جميعاً، في بوتقة واحدة. من سلسلة المؤلفات الموسوعية لأسلافه، عكف الجاحظ على اختيار، وتعديل، وتحرير، وتشذيب مادة أدبية كان من شأنها أن تخدم ثقافة مشتركة لكل من العرب والفرس الناطقين بالعربية. وهكذا فإن الكُتّاب العرب نجحوا في تقديم بعض ثمار الفكر الفارسي إلى المسلمين، غير أنهم حرصوا على

إغفال العناصر التي كانت متناقضة مع الإسلام والقيم العربية. طوفان الترجمات عن الفارسية جرى حرفه وإعادة توجيهه ليصب في نهر أدب مطبوع بالطابع الفارسي على أصعدة الشكل، والأسلوب، والموضوع، ولكنه راسخ الجذور في تربة الأفكار العربية والإسلامية.

ثمة عناصر من التراث الفارسي أصبحت، إذاً، جزءاً عضوياً من الحضارة الإسلامية. غير أن جملة أفكار سياسية ودينية إيرانية بقيت، مع ذلك، مستمرة خارج التركيبة الإسلامية. إن أفكاراً سياسية فارسية ظلت تؤثر في ممارسة الإدارات والحكومات الشرق أوسطية؛ كان من شأن النزعة العرفانية الفارسية أن تعود لتلهم سلسلة تطورات دينية إسلامية لاحقة.

الهلينية

في حين تعرض الأدب الفارسي لعمليتي الحجب والتمثل من جانب الكُتّاب العرب، فإن تراث الفكر الإغريقي اضطلع بدور أكثر تعقيداً وأوسع تنوعاً في تشكيل الحضارة الإسلامية. فالثقافة الإغريقية كما باتت تُعرف في أوساط البلاط لم تكن فكر اليونان القديمة، بل، بالأحرى، فكراً يونانياً تم حفظه وفهمه وتفسيره في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة. هذه الثقافة كانت شديدة التنوع. تمثلت أفكارُ أفلاطون بمؤلفاته السياسية وبعض حواراته. كذلك كانت أعمال أرسطو في المنطق والعلوم، وفي الأخلاق وما وراء الطبيعة، معروفة أيضاً. إلا أن جل المواد المنسوبة إلى أرسطو وأفلاطون كانت، بالفعل، قد كُتبت في القرون التي أعقبت موت أستاذَيْ الفلسفة الكبيرين، حين تمت إعادة تفسيرها من منطلقات أفلاطونية جديدة بوصفها تعاليم طريق مفضية إلى خلاص الروح. كذلك كان التراث الإغريقي مشتملاً على الأفكار العلمية والطبية لجالينوس وأشباه علوم العالم الهليني بما فيها خيمياء أشباه المتصوفة، الأفكار شبه العلمية لدى الفيثاغورثيين الجدد والهرمسيين.

توقف نقل الأدب الهليني على نجاة عدد من الأكاديميات القديمة. وأهم هذه

الأكاديميات كانت موجودة أساساً في أثينا والإسكندرية، إلا أن عملية تنصير الإمبراطورية الرومانية في القرنين الرابع والخامس ما لبثت أن أفضت إلى بعثرة المدارس الوثنية وتشتيتها. غير أنها اهتدت إلى ملاذ آمن في الأجزاء المسيحية ولكن غير الرومانية من الشرق الأوسط. تم إنقاذ مدرسة أثينا على يد الكنيسة النسطورية التي تولت رعاية ترجمة المؤلفات الإغريقية إلى اللغة السريانية في مدينتي أديسّا (الرها ـ أورفه) ونصيبين. في القرن السادس جرى نقل هذه المدرسة إلى جنديسابور، مدينة ملكية فارسية في بلاد فارس. وفي القرنين السادس والسابع ازدهرت الدراسات الهلينية الفلسفية والعلمية في ظل تأثير تصورات دينية وباطنية فارسية وهندية، على الرغم من أن مدرسة جنديسابور وجهاز العاملين فيها كانا لا يزالان مسيحيين نسطوريين في المقام الأول. إن انتقال هذه المدرسة إلى بغداد يدشن بداية تأثيرها المباشر في المفكرين المسلمين ـ العرب.

كذلك التحق الفكر الهليني الإسكندري بركب التيار الرئيس للثقافة الإسلامية الناشئة. تم نقل مدرسة الإسكندرية إلى أنطاكية في سورية ومنها، لاحقاً، إلى مرو في خراسان وحران في بلاد ما بين النهرين. بعض الباحثين كانوا مسيحيين نساطرة، غير أن آخرين، في حران، كانوا وثنيين. ومن بلاد الرافدين أو ما بين النهرين، انتقلت هذه المدرسة أيضاً إلى بغداد في نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر. وهكذا فإن الفكر اليوناني نجا في ظل الرعاية الكنسية والملكية وانتقل إلى بغداد العباسية.

قام الفكر الهليني، أولاً، بلفت أنظار المسلمين المهتمين بالمسائل اللاهوتية. فالحوارات بين المسلمين والمسيحيين التي كانت تتم في البلاط المتسامح لخلفاء بني أمية، أدت إلى تثقيف المفكرين المسلمين بالمفردات اليونانية المسيحية أو الهلينية، وبأشكال الجدل العقلاني، وبالمناهج الأدبية. إن البحوث العلمية في بغداد ما لبثت أن جاءت بعد اللقاءات والاحتكاكات المبكرة الأولى في دمشق. ففي بيت الحكمة تمت ترجمة مؤلفات منطقية (في علم المنطق)، وعلمية، وتكنولوجية من اللغتين السريانية واليونانية إلى اللغة العربية. ومن هذه المؤلفات أطروحات

أرسطو في المنطق، وأعمال كل من جالينوس وأبقراط. كان بيت الحكمة يضم فيما يضم مرصداً فلكياً.

مع حلول منتصف القرن التاسع كانت مدرسة مترجمين بريادة حنين بن إسحاق وتوجيهه قد تجاوزت بيت الحكمة وحلت محله. قام حنين ومدرسته بترجمة مؤلفات علمية أخرى لجالينوس وجملة الأعمال الفلسفية والميتافيزيقية لأرسطو وأفلاطون. إنتاج المترجمين كان غزيراً، ونجحت هذه المدرسة ذات المحررين الأكفاء والموهوبين لغوياً (فيلولوجياً) في إيجاد فريق مترجمين وروح مساءلة نقدية كانا كفيلين بجعل الدراسات الفلسفية في الحقبة الإسلامية صارمة ودقيقة. وبعد ذلك جرى التعليق على الأعمال المترجمة وإلقاء الأضواء عليها من قبل باحثين مسلمين ومسيحيين عكفوا على إعداد المحاضرات، والخلاصات، والنصوص لنشر أفكارهم.

كان التأثير الأعمق والأقوى للثقافة الهلينية في نمو الحضارة الإسلامية وتطورها في مجال الفلسفة. كانت الفلسفة حركة ذات طيف بالغ الاتساع من المواقف المتباينة توحدها مفردات مشتركة وميزة الالتزام ببرنامج عقلاني للبحث والتحقيق، يشتمل فيما يشتمل على المنطق، والعلوم الطبيعية، وما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا). كذلك أقدم الفلاسفة في الحقبة الإسلامية على معالجة قضايا لاهوتية مثل طبيعة الله وصفاته، ونظرية النبوة، والأخلاق، ومسائل علاقة الفلسفة بكتب الوحي السماوية.

غير أن العملية لم تكن، على أي حال، صيغة محايدة من صيغ التحليل؛ بل كانت الفلسفة، هي نفسها، نوعاً من الدين. لم يكن هدفها النهائي متمثلاً بالمعرفة الذهنية الخالصة، بل بالعمل على إعادة إذابة النفس البشرية في بوتقة الكون أو العالم الروحي الذي كانت قد خرجت من رحمه. كذلك جاءت التعاليم الفلسفية مختلفة عن نظيرتها الإسلامية حول مسائل معينة مثل البعث بعد الموت وعقاب الجسد، ونظرية أبدية العالم أو خَلْقه، ومعرفة الله بالكليات والجزئيات. كانت الفلسفة الهلينية تمثل، إذاً، تراث تأمل عقلاني لواقع ما وراء الطبيعة (الواقع الميتافيزيقي)، وللعالم المادي (الفيزيقي)، وللكائنات البشرية التي

طرحت تحدياً أساسياً على الوحي القرآني بوصفه منبعاً للحقيقة الكاملة، والناجزة، والمعصومة عن أي خطأ.

كانت ثمة سلسلة ردود على هذا التحدي. كان فيلسوف القرن التاسع الكندي، وهو أحد أوائل المتخصصين في الدراسات الإسلامية، لا يزال يؤمن بأولوية القرآن والإيمان على العقل طريقاً إلى اكتشاف الحقائق الدينية. كان يؤمن بتفوق النبي على الفلاسفة على صعيد معرفة عالم السماء. فتعاليم القرآن لم تكن لتتطلب أي تسويغ أو تبرير فلسفي. ومع أن الكندي كان يرى أن باستطاعة العقل أن ينير الإيمان بل ويمكّنه حتى من اقتحام مجالات وميادين تركتها الآيات القرآنية مبهمة، فإنه لم يكن مستعداً لقبول الآراء الأفلاطونية والأرسطوطاليسية وتبنيها مثل الإيمان بالخلق من العدم.

غير أن فلاسفة مسلمين ما لبثوا، لاحقاً، أن سلّموا بتفوق الفلسفة كوسيلة من وسائل كشف الحقيقة، ولم يروا في الإسلام أكثر من مجرد مقاربة مقبولة. نجح الفارابي (ت 950) في وضع وترسيخ الخطوط العريضة للفلسفة وتحديد علاقتها بالكتاب المقدس الإسلامي. كان الفارابي مؤمناً بكيان علوي أبدي شكل السبب الأول لجميع الأشياء الموجودة. وكان يؤمن أيضاً بأن الكيان الأعلى الأبدي مرتبط بالعالم عبر سلسلة متراتبة هرمياً من حالات الفيض المتصوَّرة بوصفها ملكات الذكاء المؤلفة لهيكلية العالم الروحي والمضفية شكلاً على العالم المادي. إن مستويات الذهن المتعاقبة تتوسط بين الله والعالم المادي.

كانت نظرة الفارابي إلى الحالة الإنسانية مرتبطة منطقياً بنظرته إلى الكون. فالكائن البشري، مثله مثل سائر المخلوقات، متشكل من ملكات الذكاء لدى العالم الروحي، مع قيامه، في الوقت نفسه، بتشكيل شيء في العالم المادي. ملكة العقل التي هي نظير ملكات الذكاء الروحية في الكائن البشري. وقَدَرُ البشرية متمثل، إذاً، بتعهد الذكاء العقلاني ورعايته إلى الحد الأقصى، وبتوظيف الذهن والعقل في سبيل التحكم بالسلوك والشعور بما يتيح للنفس فرصة التطهر والعودة إلى مصيرها النهائي ـ معرفة الواقع الروحي، واستشرافه، والذوبان فيه من جديد.

لم يكن الدين بنظر الفارابي إلا طريقة دنيا وغير مباشرة لترميز الحقيقة، مناسبة للجماهير. فخيال النبي كان، باعتقاده، أدنى مرتبة من ذكاء الحكيم. وبغية مصالحة الفلسفة مع الإسلام، قال الفارابي إن الإسلام دين صحيح، وإن محمداً كان الحكيم والفيلسوف الكامل جنباً إلى جنب مع كونه نبياً قادراً على التعبير عن الحقيقة بأسلوب مقنع للناس العاديين. لم يكن تقويم الفارابي لمحمد بوصفه نبياً، بل بوصفه فيلسوفاً. وهكذا فإن الفلاسفة لم يقوموا، في الحقيقة، بالتوفيق بين الفكر الإغريقي والإسلام؛ لعلهم حاولوا، بالأحرى، أن يعقلنوا تبنيهم للفكر الإغريقي من منطلقات إسلامية. ذهنيتهم الماورائية (المتيافيزيقية) والدينية كانت مستندة إلى آراء إغريقية لا إلى تراث قرآني. كانوا يرون الفلسفة رؤية أسمى، متفوقة على طبعة الحقيقة الموحى بها ولكن الأدنى المعروفة باسم الإسلام.

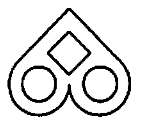
أما جوانب التراث اليوناني الأخرى فبقيت من اهتمامات أرستقراطية أممية (كوزموبوليتية) بعيدة عن التيار الرئيس للتوجهات الإسلامية الدينية منها والثقافية. تحلى علماء الحقبة الإسلامية بمواهب عظيمة على صعيد الملاحظة أو الرصد والتجريب، وكثيراً ما كانت مساهماتها في علوم الفلك، والرياضيات، والطب، والكيمياء، والحيوان، والتعدين، والرصد الجوي متفوقة على ما ورثوه من أفكار إغريقية، وفارسية، وهندية. كذلك حظيت العلوم الباطنية بالرعاية. غير أن الخيمياء، والفيزياء الخفية، والبصريات، والرياضيات الفيثاغورثية الحديثة الباطنية لم تكن موجهة نحو التوصل إلى أي تقويم علمي للكون، بل إلى نوع من أشكال البوح والتجليات الباطنية بالأحرى. فالأرقام الفيثاغورثية الجديدة، مثلاً، لم تكن كيانات رياضية بل رموزاً لواقع أسمى غير مرئي يحاول العالم الباطني (الساحر، المشعوذ) استحضاره. وفي الخيمياء لم يكن الهدف مقصوراً على مجرد قلب مواد وتحويلها، بل ويتمثل باكتشاف العلاقة الخفية للعالم المادي مع العالم اللامادي. بدلاً من الإسلام الذي يوصي بالامتثال للقوانين والالتزام بالقرآن، اقترحت العلوم الباطنية طريقاً أخرى للوصول إلى معرفة عالم الغيب، عالم الماوراء. وبهذه الطريقة فإن الفكر الهليني لم يتمخض عن أي محاولة تجريبية أو تكنولوجيا عملية، بل عن نوع من القناعة الروحية والدينية اللاتوحيدية.

كان الفكر الفارسي والروماني بالغي الأهمية في أوساط البلاط لأنهما حملا مثال الرعاية الذاتية الأرستقراطية. وهذا المثال الأرستقراطي انطوى على دعوة أفراد الحاشية، والإداريين، وخدم الخليفة إلى الإيمان بالله، وإلى التحلي بالتقوى والتوجس من الحساب الأخير القادم. غير أنه كان يدعوهم أيضاً إلى أن يتصفوا بالتهذيب، والأدب، والعلم، واللباقة الدنيوية. تعين على الأرستقراطي أن يكون مطلعاً على سائر العلوم، والآداب، والتواريخ، والفلسفات، والأديان. كان لا بد له من أن يبقى مهذب السلوك، وسمحاً، وحساساً إزاء لونيات المرتبة والشرف. كان لا بد له أيضاً من أن يكون كفؤاً في أمور المال، وفي كتابة الرسائل، وفي الفروسية، وفي جميع شؤون الإدارة الفنية. كانت التربية الأرستقراطية مشتملة على الفضائل الإسلامية، غير أن صفتها الجوهرية تمثلت بتهذيب دنيوي كان يميز الأرستقراطي عن الطبقات الدنيا ويبرر مطالبته بالسلطة. وعلى نحوٍ غير مباشر انطوت الآداب الفارسية واليونانية على نوع من الثقافة العامة المشتركة لنخبة متنوعة قائمة على ادعاء تفوق أرستقراطي فطري.

يضاف إلى ذلك أن جميع الآداب الملكية كانت تساعد على نشر مفهوم يعود إلى ما قبل الإسلام عن الحاكم والإمبراطورية. أما الاهتمام بالجوانب العلمانية للآداب العربية، وللآداب الفارسية، وللفلسفات والعلوم الهلينية فكان يشير إلى العمل على حيازة تراث ثقافي يمكن توظيفه لشرعنة الحكم الخلافي. كانت هذه الجوانب توفر، في الحالة العربية، مفهوماً عرقياً للقيادة السياسية؛ في الحالة الفارسية، نوعاً من الاستمرار لتراث ملوك الشرق الأوسط القديم؛ وفي الحالة الهلينية، مفهوماً لبنية الكون نفسه، بصيغة فلسفية وعلمية، بوصفه التبرير النهائي القاطع للحكم الإمبراطوري. انطوت رعاية جملة هذه الآداب على شرعنة الخليفة، رغم كونه حاكماً مسلماً، بموجب التراث غير الإسلامي للشرق الأوسط القديم.

الفصل 6

إسلام المدن والحواضر: إسلام النخب الدينية



كانت ترجمة الخلافة للحضارة الإسلامية تعاني من الخلل أساساً. ففي حين أن الخلفاء كانوا يُعَدُّون وَرَثَة سلطة النبي الدينية جنباً إلى جنب مع قيادته السياسية، فإنهم لم يرثوا نبوة محمد. بقي القرآن، الكتاب النازل وحياً، بعيداً عن الخلفاء، وفي متناول كل مؤمن. كان ثمة نوع من الفراغ في صلب أولوية الخلفاء التنفيذية والرمزية، لأنهم لم يكونوا متمتعين بالمرجعية التي كان يجري اقتباس التصورات والممارسات الدينية الإسلامية منها. يضاف إلى ذلك أن تسييس نظام الخلافة ما لبث أن تمخض عن توترات عنيفة بين حاجات النظام الدينية ومستلزماته السياسية. أدت الخلافة الأموية إلى استثارة المعارضات الشيعية، والخارجية (نسبة إلى الخوارج)، واليمنية العربية، باسم مبادئ الدين. أفضت المحاولة العباسية الرامية إلى بناء جهاز قوي للدولة، وإلى إضفاء نوع من العظمة الشعائرية القريبة من التقديس الإلهي، أفضت هذه المحاولة إلى استفزاز سلسلة من حركات التمرد وقدراً عميقاً من انعدام الثقة حتى بين صفوف أتباعها هي نفسها.

في ظل هذه الأحوال، ظهرت نخبة دينية جديدة ومستقلة في مدن الحاميات (الأمصار). قامت هذه المستوطنات (الأمصار) على دمج العرب وغير العرب في جماعات جديدة من تجار الطبقة الوسطى، وحرفييها ومدرِّسيها، وباحثيها (فقهائها) الملتزمين بهويتهم الإسلامية المستحدثة. بعض هؤلاء كانوا

في الأساس متحدرين من أصول عربية بدوية، ولكنهم باتوا متحضرين تماماً بعد قرن كامل من الاستقرار. آخرون كانوا من غير العرب، من المهتدين وموالي العرب، الذين صاروا يتكلمون اللغة العربية وتمت إذابتهم في بوتقة التراث القَبَلي، والديني، والأدبي للنخبة الغازية. وفي إطار هذه البيئة، ما لبث دارسو الدين الباقون بلا مناصب، بلا وسائل دعم مؤسسية أو مرتبة كهنوتية، بمن فيهم القُرّاء، والعلماء (رجال الدين)، والمتصوفة (الزُّهاد)، أن أصبحوا حراس القرآن وتعاليم النبي. رسمياً، كانت أمة المسلمين برئاسة الخليفة وولاته، إلا أن المتعلمين والورعين الذين لم يكونوا شاغلين لأي مواقع رسمية في الواقع، ولكنهم متمتعون بشهرة المعرفة والولاء للدين، كانوا مقبولين لدى المسلمين العاديين بوصفهم المرجعيات الحقيقية في الإسلام. هؤلاء الذين كرسوا أنفسهم للدين الإسلامي شكلوا حلقات تلاميذ وطلبة متفرغين لدراسة الحديث، أو القانون (الشرع)، أو اللاهوت (الكلام)، أو التصوف. كانت الجماهير المسلمة تصغي إليهم أكثر من إصغائها إلى الخليفة التماساً للتوجيه الأخلاقي والإرشاد الديني. وهكذا فإن تطور مرجعيات دينية مستقلة عن الخلافة جاء مصحوباً بانبثاق هيئات 'طائفية' في قلب الأمة الإسلامية. لم تعد الخلافة كلية الاندماج بالإسلام.

الفقهاء المستقلون [فقهاء القطاع الخاص بلغة العصر] وأتباعهم كانوا يمثلون عدداً غير قليل من وجهات النظر. بعضهم كانوا مؤيدين للخلافة؛ آخرون كانوا خصوماً. بعضهم كانوا يركزون اهتمامهم في المقام الأول على الكتاب المقدس، على دراسة القرآن وشرحه، وعلى إعادة تجميع وتذكر أقوال النبي، وعلى السعي لتطوير الشريعة (القانون)؛ آخرون كانوا ملتزمين باللاهوت والتصوف، منخرطين في عوالمهما. لم تكن الثقافة الدينية الإسلامية الحضرية، آخر المطاف، سوى المحصلة المتضافرة لمجمل هذه التوجهات، ونتيجة جملة الصراعات فيما بينها والصراعات بينها وبين طبعات الإسلام البلاطية والخلافية (نسبة إلى الخلافة).

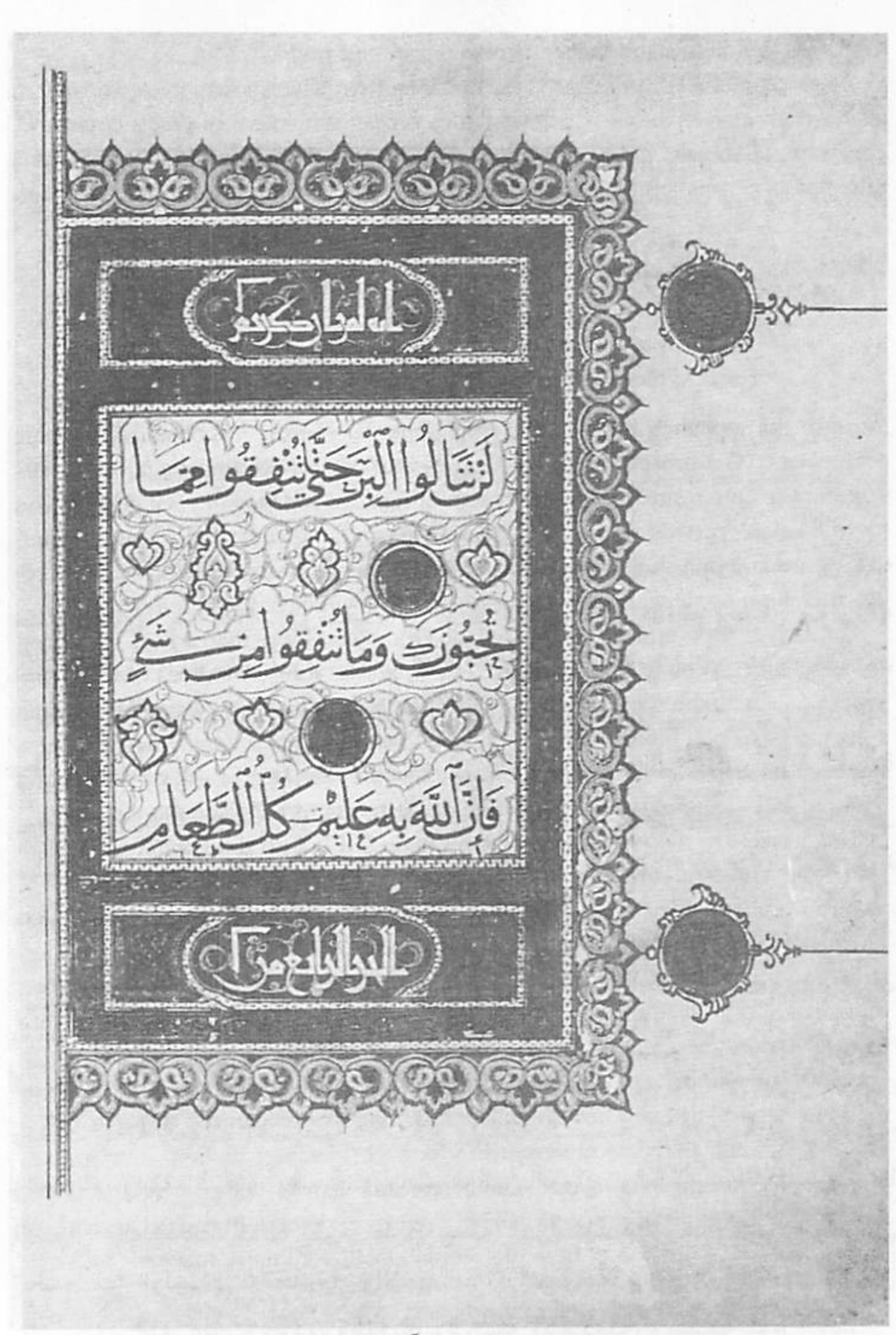
النزعة النصية السنّية

يبقى القرآن نقطة ارتكاز الدين الإسلامي، لأنه يجسد رؤية المسلمين للعالم. فهؤلاء يؤمنون بالقرآن كتاباً هادياً ومرشداً. يبدأ القرآن بـ:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ① الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ② الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ③ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ④ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ⑤ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⑥ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ⑦﴾.

في مركز هداية القرآن وإرشاده ثمة تصور لواقع وجود الله. إن الله متعال، أبدي، آخر كلياً، غير مقيد الإرادة أو الفعل، خالق للعالم وسائر مخلوقاته كلي القدرة. وبوصفه مُنَزَّلاً لهداية البشر إلى الإسلام، يتضمن القرآن دعوات قوية إلى الإيمان، وتحذيرات، وبراهين، وتهديدات بالحساب، ومناشدات بحمد الله. يطلب إيماناً بالله وخضوعاً لمشيئته. إن الله سوف يحاكم البشر يوم القيامة ويُصْدر ثوابه أو عقابه الأبديين. واقع العالم الآخر المنتظر يجري تقديمه عبر سلسلة محكمة من الرموز الأُخروية القوية التي يتواصل تأثيرها مشكِّلاً قوة مفعمة بالحياة في الثقافة الإسلامية.

وبوصفه كتاب هداية وإرشاد فإن القرآن يعَلّم الناس ما يتعين عليهم أن يؤمنوا به فيما يخص الله، والطبيعة، والتاريخ. ويضع قواعد حول ما يجب على الناس أن يفعلوه وألا يفعلوه في الطقوس الدينية وفي العلاقة مع الآخرين. ويحدد جملة العقائد الأساسية للإسلام وأركانه الخمسة: الإيمان بالله، والصلاة، والصيام، وإيتاء الزكاة، والحج. ويرسم قوانين الزواج، والطلاق، والإرث، وقضايا الأعمال والمبادلات. كذلك يقوم بطرح جملة المواصفات الروحية التي ينبغي أن تنضح بها الواجبات الشعائرية، والاجتماعية، والحقوقية. وهذه المواصفات تشتمل على حمد الله على وجوده، والتوبة، والجدية الأخلاقية، ومخافة يوم الحساب،



صورة 5: صفحة قرآنية مزخرفة

والولاء للدين، والاستقامة، والصدق. وهو يشجب صفات الغطرسة، ونكران الجميل، والتكبر.

وخلف التحديد الدقيق ثمة الروح الأخلاقية التي يعيش فيها أي إنسان. إن القرآن يترك كل إنسان حراً في أن يقرر ما هو تحقيقٌ سليم لأمر الله. فقانون تحديد صلوات الليل النافلة، مثلاً، لا يرد بوصفه قاعدة ملزمة، بل على أنه سماح بملاءمة واجب الصلاة مع الظروف الفردية:

﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمّل 73: 20]

لأن التوجيه مفتوح، فإن حدود مسؤولية الإنسان تصبح إشكالية. آفاق بلوغ المكافأة الأبدية غير مؤكدة. بعض مقاطع القرآن تشدد على الحد الأقصى للمسؤولية البشرية. فالله عادل وسوف يروز كل فعل وفكر يوم الحساب بميزان الثواب والعقاب الأبديين. غير أن مقاطع أخرى تؤكد سلطان الله وتحديده المسبق لجميع الأحداث، وضعف الإنسان العاجز أمام جلاله.

بنظر أوائل القُرّاء والمعلقين كان القرآن أكثر من نص. كان الفقهاء تواقين لصوغ حيواتهم بموجبه، ولشحن حيوات معاصريهم بروح الكتاب المقدس وتعاليمه. أرادوا جعل القرآن أساس الأسلوب الإسلامي على أصعدة السلوك الشخصي، والطقوس، والعائلة، وقضايا العمل والتجارة، كما على مستوى المسائل السياسية مثل اختيار الحكام، والعدل، وفرض الضرائب. كانوا طامحين إلى صب الحياة كلها في قالب القرآن.

الحرص على تطبيق القرآن أفضى أولاً إلى ظهور التعليقات والتأويلات والانتقادات المعروفة باسم التفسير. أفضى أيضاً إلى مراكمة ودراسة روايات لأحاديث النبي وكيفية أفعاله. كل ما قاله محمد وفعله انطوى على أهمية دينية قصوى لأن أفعاله وتحركاته أمثلة ذات مرجعية لنمط السلوك الإسلامي القويم. فالحديث الذي كان قد بقي حياً في الموروث الشفوي بدأ يتم جمعه في القرن

الثامن، وفي القرن التاسع جرى تأليف قانون معتمد يتخذ موقعاً له بجانب القرآن بوصفه نصاً إسلامياً مقدساً.

في الكتيبات والمجاميع الكلاسيكية جرى ترتيب الأحاديث وفقاً للموضوع. ففي 'صحيح البخاري' نجدها منظمة تحت عناوين مثل الإيمان، الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، البيوع، الفرائض، الوصايا، الأيمان والنذور، المظالم، الحدود، الأحكام، الجهاد، الصيد، الأشربة... في كل باب هناك روايات وصفية عن كيفية تعامل النبي مع هذه الأمور.

جدول 3: مذاهب الشريعة الأولى

المؤسس	المنطقة	عنوان المذهب
الأوزاعي (ت 744)	سورية	الأوزاعي
ابو حنيفة (ت 767)	العراق	الحنفي
مالك بن انس (ت 795)	المدينة	المالكي
الشافعي (ت 820)	مصر	الشافعي
ابن حنبل (ت 855)	العراق	الحنبلي
داود بن علي بن خلف (ت 883)	العراق	الظاهري

ملاحظة: المذاهب الاربعة الباقية حتى الآن هي الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي.

درج المؤمنون على قراءة الحديث بالارتباط مع القرآن. فهو يوضح، ويكمل، ويوسع مدى الإرشاد المحدد. ويؤلف نصاً منفتحاً أكثر منه معيارياً مغلقاً. وطيف القضايا والنصائح المحددة بالغ الاتساع إلى درجة أن ليس ثمة أي مسألة يؤمن بها المسلم أو يقدم عليها إلا ولها جوانب لانهائية في الحديث تراوغه. هناك توتر متواصل دون انقطاع بين وصايا منفذة، ووصايا مهملة، ووصايا غير مفهومة.

ثمة دافع مشابه لصوغ طريقة تستلهم السماء في الحياة أفضى إلى تطوير الشرع الإسلامي. بالتعبير الدقيق لم تكن الشريعة كلمة الله المنزلة، غير أنها عُدت من قبل المسلمين على نطاق واسع أنها امتداد لتعاليم القرآن والحديث مستلهم من

السماء. تمتد جذور الشريعة الإسلامية إلى محاولات قضاة القرن السابع وفقهائه الرامية إلى إصلاح الممارسة الحقوقية النافذة وإغنائها بمعايير أخلاقية إسلامية. هذه المهمة الدينية ـ القضائية لم تكن عمل أي مجموعة واحدة، بل تولاها في البصرة والكوفة وسورية والمدينة ومكة رجال أسسوا في كل مكان 'مدرسة شرعية'، و'مذهباً فقهياً'. بدءاً بالممارسة الفعلية للقانون العائلي والتجاري والجنائي، وبالتشريعات الإدارية، وبجملة الحكم الشعبية الساسانية والبيزنطية والهلينية، وبالقانون المعتمد للكنيسة الأرثونكسية، وبالقوانين التلمودية والحاخامية والبابلية، حاول الفقهاء إذابة كل شيء في بوتقة مشيئة الله. لم تتمخض مناقشاتهم عن أي قانون أساسي (دستور) جامد، بل عن كتلة قواعد منطقية استطرادية مشفوعة بقلادة من المنطلقات الأخلاقية، والمعنوية، واللاهوتية.

توزعت الشريعة الإسلامية على ثلاث مقولات أساسية: العبادات، والمعاملات، والإمامة. من منطلق هذه المقولات عكفت الشريعة على معالجة الصلاة، والزكاة والصوم، وقضايا الزواج، والطلاق، والعبودية، والشراكات، والقروض، والوصايا، وغيرها من الهموم الحقوقية والاجتماعية. في جميع هذه المسائل جرى التوفيق بين القوانين والأعراف غير الإسلامية وبين المبادئ الدينية الإسلامية. وبالتالي فإن الجسم النهائي للشريعة يمثل عرفاً وتقليداً جرى تحويلهما بقناعة أخلاقية إسلامية.

ومع أن الحديث والشريعة يمثلان مقاربتين مختلفتين إزاء تحديد مشيئة الله، فإنهما تطورا تاريخياً في إطار ترابط وثيق فيما بينهما. في أواخر القرن الثامن تعرض عمل فقهاء الشريعة وعلماء القانون لهجوم أهل الحديث. وأهل الحديث هؤلاء هم أولئك الباحثون الدينيون، أقلية أعضاء مختلف المذاهب الفقهية، الذين اختلفوا مع الأكثرية حول قضايا محددة، وحول المراجع الصحيحة للحكم. ففي حين أن أكثرية الفقهاء كانوا مؤمنين بتقاليد مذهبهم مع قدر معين من الاجتهاد الشخصي، بقي أهل الحديث عاجزين عن تصور أي مصدر مشروع للقانون والأخلاق غير القرآن نفسه وأحاديث النبي. اعترضوا على جملة الآراء الشخصية الاعتباطية لخصومهم.

من المحتوم أن موقف أهل الحديث حظي بقدرٍ غير قليل من التأييد والدعم. فمنطق التسليم بكون آراء النبي ذات مرجعية أعلى من آراء الحقوقيين والفقهاء الشخصية كان منطلقاً يتعذر دحضه. غير أن الفقهاء لم يكونوا مستعدين، رغم ذلك، للإذعان، وقد دافعوا عن موقفهم ضد الأحاديث التي لا يعوّل عليها. ومع الزمن نجح الإمام الشافعي (767 ـ 820) في الاهتداء إلى نوع من التسوية المؤقتة. وافق على مرجعية الحديث بوصفها الطاغية، إلا أنه حاول ضبطه باشتراط إجماع العلماء والفقهاء للفصل بين ما هو صحيح من الأحاديث وبين ما ليس كذلك. نجح الشافعي في التوفيق بين استخدام الحديث وبين أساليب فقهاء الشرع في المحاكمة والنقاش.

وبالمقابل فإن أهل الحديث ومؤيديه أقدموا على تطوير نقدهم الداخلي الخاص لضمان عصمة الحديث عن الخطأ. وفي مجتمع درج على عد مرجعية القدماء أعلى شأناً من آراء المعاصرين، ما من نقد نصي أو تبرير مماثل كان مجدياً. تعيّن على المرء أن يثبت ببساطة ووضوح أن أحاديث محمد رواها شخص معروف بأمانته، كان بدوره قد سمعها من رواة ثقاة صادقين سابقين. جرى عقد سلاسل من المرجعيات عرفت باسم الإسناد لضمان صحة الأحاديث النبوية. تمثل دفاع أهل الحديث بالعمل على تطوير منطق الأحاديث إلى الحدود القصوى، دون مناشدة أو استحضار أي مصادر خارجية للتقويم أو النقد. اعتمدوا فقط على ما رُوي، على نحوٍ جدير بالثقة، بوصفه كلاماً نطق به محمد.

مع حلول منتصف القرن التاسع، كانت مقاربتا فقهاء الشرع وأهل الحديث قد ترسختا بقوة. جاءت محصلة الصراع الطويل متمثلة باعتماد توجهين دينيين محددين بغموض، وبالعمل، عبر تسليط الضوء على الخلافات المضمرة بينهما، على تطوير ومنهجة الشريعة بوصفها دستور تعاليم دينية مسنودة إلى القرآن والحديث وإجماع العلماء والفقهاء، والمحاكمة المقارنة المعروفة بالقياس أو الاجتهاد، مع التأكد من صحة الحديث من خلال نوع من أنواع النقد الخارجي. أفضى الحوار المطول إلى تنقية شكل الشريعة والحديث، وأقنع المسلمين بأنهما، كليهما، تعبير ديني عن النصوص المقدسة الإسلامية.

غير أن اختلافاً عميقاً حول معنى الحياة الدينية الصحيحة بقي كامناً في قلب هذا الإجماع. ظل أنصار الحديث يقولون إن الإسلام عقيدة نازلة كلياً من السماء، دين خضوع وإذعان لكلمة الله المنزلة وتسليم بكلام محمد بوصفه تعبيراً عن إرشاد الله. أما حَمَلَةُ راية إجماع الأمة والمحاكمة الفردية بوصفهما ركيزتي الشريعة فرأوا أن الإسلام دين قائم على النص المقدس، ولكنه نص يتعين تعديله بما يتفق مع الظروف المتغيرة باتفاق الأمة وعبر المحاكمة البشرية لكيفية ضمان حسن تطبيق هذا النص. وراء التوافق على كون الإسلام طريقة حياة مقدسة دينياً معاشة وفقاً لمشيئة الله كما هي متجلية في النص المقدس، كان ثمة اختلاف عميق حول الحدود الفاصلة بين الحقيقة الموحاة والتفسير البشري، وبين مستلزمات الإيمان واستخدام العقل، وبين مدى خضوع الإنسان لله وخياره الحر بأن يعيش حياة إسلامية. وقد كان من شأن الحياة الخارجية نفسها، تلك المتجسدة في القرآن والحديث، أن تنطوي على صيغ شديدة التباين من النزعات الروحية.

اللاهوت (علم الكلام)

بداية خرجت المسائل اللاهوتية من رحم السجالات السياسية. كان الخوارج قد عارضوا حُكْمَ علي من منطلق كونه آثماً. غير أن أنصار معاوية لم يرغبوا في فتح ملف المواصفات الشخصية الدينية لأي خليفة للمساءلة، ورأوا أن جميع معلني الإسلام إن هم بداهة إلا مسلمين حقيقيين. وكان ثمة محايدون سياسيون معروفون باسم المعتزلة ممن رأوا أن الآثمين لم يكونوا لا مسلمين ولا كفرة، بل في منزلة بين المنزلتين، مواصلين انتماءهم إلى الأمة الإسلامية. ومحايدون آخرون عُرفوا بالمرجئة عكفوا على بلورة القضية اللاهوتية الحقيقية. بنظر المرجئة لم تكن الأفعال الخيرة ولا الشريرة هي التي تجعل الإنسان مسلماً حقيقياً، بل الإيمان والنية. طرحوا مشكلة الإيمان والأعمال.

كذلك أقدم الخوارج على اقتحام مشكلة الإرادة الحرة والقَدَر المرسوم سلفاً. برزت المسألة حول قضية ما إذا كان المواليد مسلمين آلياً، أم أن عليهم

أن يختاروا الانتماء إلى الأمة؟ كان الخوارج مؤيدين لفكرة الاختيار؛ كان هذا منسجماً مع وجهة نظرهم القائلة بأن البريء فقط هو المسلم الحقيقي، وبأن كل شخص، حر في اختياره ومسؤول عن خياراته. ووافقهم في ذلك المرجئة والمعتزلة، مؤمنين، بالتالي بالإرادة الحرة. وما إن جرى اقتحام هذه القضية، حتى انبثقت غابة من الحذلقات اللاهوتية. مسألة التارجح بين الجَبْر والاختيار أثارت مسألة معنى صفات الله. ما الذي ينبغي فهمه من عبارات قرآنية مثل 'قدرة الله' و'معرفة الله'؟ ومسألة الصفات ما لبثت بدورها أن أفضت إلى طرح مسألة وحدانية الله. أهل التقوى من المسلمين قاموا، في غمرة مناقشتهم لأهمية الإيمان مقابل الأعمال، أو أهمية الإرادة الحرة والقدر المكتوب سلفاً، أو لطبيعة الله وكيفية فهم صفاته المتناقضة ظاهرياً، باكتشاف حقيقة أن فلاسفة إغريقاً ولاهوتيين مسيحيين كانوا قد اجترحوا تراث جدال يمكن للمفكرين المسلمين أن ينهلوا منه لتشذيب تصوراتهم وصقلها. ثمة مهتدون بادروا إلى تزويد الأوساط الإسلامية بالتراث الأسبق. سلسلة من الحوارات بين مسلمين ومسيحيين في بلاط خلفاء بني أمية، وترجمة الأدب الإغريقي والسرياني إلى العربية، دفعت المفكرين المسلمين إلى تبني المفردات الهلينية وصيغ الجدل العقلاني اليونانية ـ المسيحية. كان اللاهوت، إذاً، نتاج البيئات الحضرية الإسلامية من ناحية، واهتمامات بلاط الخلافة الفلسفية والدينية من ناحية أخرى.

في الأوساط اللاهوتية الإسلامية، كان الأشرس اهتماماً بالجدل (الديالكتيك) الإغريقي هم المعتزلة. في طليعة الحوار، منخرطين في معارك التنافس مع الثالوث المسيحي، ومع الثنائية المانوية، ومع المادية الوثنية، وحتى مع التصورات الإنسانية (الانتروبومورفية) واسعة الانتشار بين المسلمين، رفع المعتزلة عالياً راية القول بوحدانية الله وتعاليه. راحوا يؤكدون أن لا إله إلا الله، الذي هو وجود خالص، نهائي. وبوصفه وجوداً خالصاً، ليس الله شبيهاً بأي مادة مخلوقة، ولا بأي شخص بشري، ولا هو قابل للقسمة بأي من الأشكال. لم يكن جوهر الله، باللغة الأرسطوطاليسية التي اعتمدها المعتزلة، إلا وجوده.

أما العقائد المعتزلية الأخرى فلم تكن إلا باقة معطوفة على تصورهم

لتعالي الله ووحدته. قالوا، مثلاً، إن القرآن رسالة مخلوقة ألهم الله بها محمداً، وليس جزءاً من جوهر الله أو مقدساً بذاته، خلافاً للنظرة المسيحية القائلة إن المسيح، الكلمة (اللوغوس)، كلمة الرب، تخرج من الله بوصفها جزءاً من جوهره وهي أبدية مثله. مسلمون آخرون رفضوا التسليم بصحة هذا الرأي، وأصبحت القضية الدعوى الشهيرة في اللاهوت الإسلامي والمسألة الأهم للسياسة الدينية لدى خلفاء بني العباس.

ملازمة للتصور المعتزلي لتعالي الله ووحدته كانت عقيدة حرية الإنسان الأخلاقية ـ المعنوية ومسؤوليته: فالناس يختارون أعمالهم الخاصة وتحركاتهم؛ ليست هذه الأعمال من صنع الله أو تصميمه. بهذه النظرة كان المعتزلة يدافعون عن عدالة الله، إذ لا يعاقب الناس ولا يكافئهم إلا على أفعالهم هم بكل عدل. وكانوا أيضاً يقولون إن الناس، لا الله، هم صانعو الشر. لو لم يكن البشر أحراراً معنوياً، لكان الله، وإن على نحوٍ مضمر، كما جادلوا، سبب الشر.

رغم تقديمها في قوالب الفكر الإغريقي، كانت منطلقات المعتزلة الرئيسة إسلامية بعمق من حيث الإلهام. ومع أن مسلمين آخرين قد يعارضون، فإن تأكيد المعتزلة لوحدة الله ومسؤولية الإنسان بدتا مشكِّلَتين جوهر الإسلام. إلا أن المعتزلة ذهبوا أيضاً إلى ما بعد القضايا الإسلامية المحض وصولاً إلى تطوير نوع مما وراء الوجود (ميتافيزيقا الوجود)، نظرية عن أصل الكون، فيزياء الأشياء المخلوقة، وسايكولوجيا للإنسان، قائمة جميعاً على أساس تعاليم أرسطوطاليس، وديموقريطوس، وإيمبدوقليس، وغيرهم من فلاسفة اليونان، بالانطلاق من مجمل الفكر اليوناني. تمثل المنطلق الحاسم لفلسفة المعتزلة بالقول بأن وجود الله، والكون، والطبيعة البشرية جميعاً أمور منظمة عقلانياً وقابلة للإدراك من قبل الإنسان. الله محدد بجوهره الذي هو العقل. والعالم المخلوق يعمل وفقاً لقوانينه العقلانية الخاصة، ويكون، بعد خلقه، مستقلاً عن الله ويتعذر إبداله به. كذلك في الأمور الأخلاقية، لكل من الخير والشر قيمة متجذرة. ليسا متوقفين على التغير بفعل مشيئة السماء أو قابلين للتغير. عدالة الله مقيدة بقوانين الخير والشر. تمثل أحد الآراء الملازمة للموقف المعتزلي، وإن لم يكن من قبل الجميع، بأن

الوحي ذو أهمية ثانوية، ولا يستطيع أن يفعل أكثر من تعظيم تعاليم العقل أو جعلها أكثر تحديداً. باستطاعة الوحي أن يكمل، أو أن يؤكد، أو يغني العقل، غير أن أي حقائق غير معروفة، أو غير قابلة لأن تُعرف، أو غير متناغمة مع إملاءات العقل، لا يمكن كشفها.

مع أن المعتزلة أجادوا في خدمة الإسلام إذ دافعوا عن وحدة الله وسلطوا الأضواء على حرية إرادة الإنسان ومسؤوليته، فإن فلسفتهم الأوسع، وهي المطوّرة تحت تأثير الفكر الإغريقي، كانت متناقضة مع وجدان أكثرية البيئة العربية ـ الإسلامية فيما يخص طبيعة الله وخلقه. بالنسبة إلى المسلمين الآخرين، كان محمد والقرآن ـ لا العقل ـ مصدري الحكمة المركزيين في الإسلام. فالقرآن مشتمل على إرادة الله بالنسبة إلى البشر كما على الواجبات التي فرضها عليهم، ومحمد هو آخر رسل الله، الذي جاء بالوحي الأخير. وبنظر أكثرية المسلمين، لا بد للإنسان من أن يخضع لله، لا أن يدعي التفوق على الله في المعرفة. إن أهل الحديث الذين كانوا قد دأبوا على توجيه الانتقادات القاسية إلى الفقهاء على تطبيق المحاكمة الشخصية في مشكلات شرعية أو حقوقية، أبدوا قدراً استثنائياً من السخط والغضب إزاء مبادرة لاهوتيين (متكلمين) مسلمين إلى التعويل على العقل لمناقشة أمور دينية. رفض أهل الحديث أي تبنٍ لمناهج البحث الإغريقية. لا مكان للعقل بالمطلق في الدين، لأن مقولات الحديث ليست إلا إرادة الله ولا تقبل النقاش. رفضوا الإصغاء إلى معزوفة الأفكار اليونانية غير المتناسبة مع الإخلاص الكامل وغير الاستعراضي لله ولآياته المنزلة.

أهل الحديث وقفوا، إذاً، ضد فكرة التوحيد، أو وحدة الله، المعتزلية. أصروا على أن صفات الله التي أنكر المعتزلة وجودها المستقل، يجب أن تكون موجودة لأنها مذكورة في القرآن. من شأن إنكارها أو الاستخفاف بها أن يكون حطّاً من قَدْر كَشْف الله نفسه عن وجوده. رفضوا فكرة المعتزلة القائلة بخلق القرآن، وأكدوا العكس ـ عدم كونه مخلوقاً ـ وجعلوا من هذا منطلقاً أساسياً من منطلقات الإيمان، وسيلة من وسائل تفوق القرآن على كل أشكال المحاكمة

والمعرفة البشريتين. أخيراً، كانوا يرون أن أفعال الإنسان محددة سلفاً من قبل الله وحده. بالنسبة إلى أهل الحديث كانت قدرة الله الكلية وإرادته الطليقة الغامضة، لا عقلانيته أو عدالته، هما الصفتان الصادقتان.

وهكذا فإن موقفين أساسيين كانا قد برزا في اللاهوت (علم الكلام) الإسلامي مع حلول القرن التاسع. كان أحدهما موقفاً ذا توجه عقلاني مؤكِّداً لمركزية العقل بوصفه مبدءاً ناظماً لوجود الله في فهم البشر للكون، وفي تدبير سلوكهم. وجاء الموقف العقلاني قائماً بالضرورة، على الإيمان بحرية الإرادة ومسؤولية الفرد فيما يخص الخيارات الأخلاقية. وثمة موقف نقيض قام على تأكيد القدرة المطلقة واللامحدودة للوجود الإلهي الذي لا يمكن أن يُعرف إلا بمقدار ما حلا له هو تعالى أن يكشف عن ذاته من خلال القرآن. هذه النظرة أنكرت جدوى العقل في الخيارات الدينية أو الأخلاقية. فأعمال الإنسان كلها إن هي آخر المطاف إلا تعبيراً عن قدرة الخالق بعيداً عن أن تكون ممارسات مستقلة للمحاكمة والإرادة الحرتين.

ساخطين على تطرفات النزعة العقلانية المعتزلية، ومذعورين إزاء الحرفية المقيدة لأهل الحديث، حاول لاهوتيو (متكلمو) المسلمين في القرنين التاسع والعاشر الاهتداء إلى نوع من الحل الوسط يكون منسجماً مع تأكيد أهمية الحديث، ولكن مع الاحتفاظ ببعض الدور للعقل في مناقشة القضايا اللاهوتية. سلسلة من مثل هذه الحلول الوسط التسووية تم اجتراحها، إلا أن أكثرها أهمية في تاريخ اللاهوت الإسلامي كان متمثلاً بما أنجزه الأشعري (ت 935).

حول المسائل المذهبية تبنى الأشعري وجهات نظر أهل الحديث، إلا أنه شذبها ليرفعها إلى المستويات الأعلى للمحاكمة المعتزلية. بشأن مشكلة خلق القرآن، مثلاً، رأى أنه غير مخلوق، إلا أنه أشار، مستحضراً نوعاً من التمييز الفلسفي بين الجوهر والوجود، إلى أن أي نسخة محددة من نسخ القرآن كانت مخلوقة. وفي مسألة الإرادة الحرة قال الأشعري إن جميع الأفعال البشرية هي من تحديد الله أو خَلْقه، غير أن على الإنسان، عن طريق الكسب، مسؤولية معينة

عنها. ومع أن الله هو المؤلف النهائي لأفعال الإنسان، فإن الأخير أداة لهذه الأفعال ومشارك فيها.

وهكذا فإن الأشعري دافع عن وجهة نظر لاهوتية دائبة على تأكيد الأهمية الطاغية للوحي الإلهي والصفة المتواضعة لإرادة الإنسان الخاصة ومؤهلاته العقلانية. ومع أنه رفض اعتماد الماورائيات (الميتافيزيقا) العقلانية مفتاحاً لطبيعة الله والكون، فإنه استخدم مفاهيم إغريقية للدفاع عن موقفه. وقد سلّم بأن من شأن العقل أن يميط اللثام عن المعاني الكامنة في القرآن والحديث، وأن يدافع عن الحق ضد خصومه، وأن يتم توظيفه لإقناع الآخرين بصوابه. فـ 'الكلام' (اللاهوت) لا يقوم، بذاته، بكشف الحقائق، ولكنه يعزز الإيمان بالله وطاعة مشيئة الله بالإدراك العقلاني.

أهل التصوف والصوفية

فيما تركز فقهاء الشرع واللاهوتيون على استكشاف القواعد التي كان الله قد أمر باعتمادها في تدبير شؤون الحياة اليومية والاهتداء إلى نوع من الفهم العقلاني لمعتقداتهم، حاول أهل التصوف امتلاك تجربة مباشرة وشخصية عن واقع الله. سعى هؤلاء إلى تنظيم حيواتهم، وتوجيه أفكارهم ومشاعرهم، واجتراح لغة من شأنها أن توفر إمكانية عيش تجربة مباشرة لحضور إله اعتُرف به فيما عدا ذلك وجوداً متعالياً يتعذر بلوغه. وفي هذا المسعى كانت اللغة استثنائية الأهمية، لأنها، وحدها، قادرة على توحيد نَفْس الفرد، وتحطيم الحواجز بين الخطابين البشري والإلهي، وتمكين الصوفي من تجسيد الواقع الذي عاشه. على الصعيد الديني هذا سَعْيٌ إلى التوحد مع الوجود الإلهي؛ أما من المنطلق الإنسانوي فإنه جهد مبذول للتغلب على الذات المشطورة، لبلوغ الحقائق التي ينبغي أن تُعاش الحياة بها، وتحقيق وحدة الوجود.

خرج التصوف الإسلامي من رحم التطلعات الروحية والممارسات الدينية للنبي محمد، وصحابته، وتابعيهم. وفي حين أن النخبة العربية ـ الإسلامية كانت

مشغولة بالغزو والإمبراطورية، مسلمون آخرون تساءلوا عن قيمة الحياة الدنيوية، واختاروا التقوى القائمة على تأكيد حفظ القرآن، والتفرغ للحديث والشريعة، وتنفيذ تعاليم الله في حيواتهم اليومية. تساءلوا عن قيمة الزواج مقابل التبتل والعزوبية، وقيمة الغنى مقابل الفقر، وقيمة الانخراط الفعال مقابل الانسحاب والانزواء. بعضهم اختار الزهد المتطرف، والفاقة والعزلة القصويين، والتيقظ الدائم لتجنب أي خطيئة، كبرى كانت أم صغرى، والتوق إلى الفردوس الذي وُعد به المؤمنون الصادقون. حيواتُهم كانت مطبوعة بالجزع من الطيش، ومن إغواء الخطيئة، ومن الدينونة أو الحساب الأخير. بكوا لخطاياهم والعقاب الآتي؛ بكوا لبؤس العالم. قالوا إن الحياة القويمة بالنسبة إلى أي مسلم صالح إن هي إلا حياة التواضع والفقر؛ إن التعبير المناسب الوحيد هو الدمع بدلاً من الضحك، وإن الصمت هو الأفضل من كل شيء. ففي حالة الصمت يستطيع المرء أن يركز ذهنه على ذكر الله وعلى انتظار الحساب الأخير. غير أن طريق التطهر كان، بالنسبة إلى آخرين، منطوياً على قدر أكثر اعتدالاً من الزهد وضبط الرغبات الجسدية. وبالنسبة إلى فريق ثالث انطوت نزعة الزهد على موقف قائم على عدم الاهتمام العاطفي، وعلى العزلة، دون تطلب أي عزوف جسدي. كانت كلمة الزهد (العزوف) تلخيصاً لخير اتباع تعاليم القرآن، وتجنب الخطيئة، وموقف التوق المتواضع من الله. هذه الصيغة من صيغ التقوى، مثلها مثل رؤية محمد بالذات، تعكس روحانية مسيحية شرقية.

درج التاريخ الإسلامي على عدّ الحسن البصري (ت 728) أنموذج الانخراط الصوفي بالعالم. كان يبكي راثياً لعدم جدارته ويخاف الموت، والحساب الأخير، ونار جهنم الآتية. كذلك دعا إلى الامتثال لأوامر القرآن والتطبيق الصارم لقواعد الدين معززة بالتضحيات القائمة على الزهد، بالصبر على شدائد هذا العالم، وبالخضوع لمشيئة الله، وبالترقب الدائم للحساب الأخير. بالنسبة إلى البصري كانت رعاية الأفعال والمواقف القويمة مسؤولية فردية. ومع تسليمه بتقرير الله لسائر الأمور وتوجيهها، كان يسعى إلى التوفيق بين قدرة الله ومسؤولية الأفراد عبر مفهوم الرضا الصوفي، وهو موقف يؤدي إلى جعل

النفس متناغمة مع إرادة الله وصولاً إلى التوفيق بين الاختيار الحر وقدرة الله على حسم جميع الأمور.

بالنسبة إلى البصري كان الزهد وضبط النفس الصوفيين ركيزتي المسؤولية والسلوك الأخلاقي في الشؤون العامة والسياسية. قاتل على الجبهات الحربية لنشر الإسلام، واضطلع بوظيفة رسمية عامة في البصرة. عاش حياة مفعمة بالنشاط مكرسة للجهاد (الحرب المقدسة)، والتعليم، والوعظ، والتوجيه. كان يرى أن من مسؤوليات المسلم الصالح أن يتولى تقديم النصح إلى المؤمنين العاديين وإرشادهم إلى واجباتهم تجاه الله مع تقديم النصائح الأخلاقية إلى الحكام. حتى في حال كون الحكام ظالمين، فإن الرد المناسب كان متمثلاً بتقديم النصح الأخلاقي لا بالتمرد العنيف. ومن المفارقات أن الزهد بالعالم ما لبث أن أفضى، من جديد، إلى التحقيق الفعلي للقانون الإلهي بالنسبة إلى كل من الفرد والجماعة.

مع قيام الزهاد بزرع الوعي النفسي (البسايكولوجي)، والعاطفي، والروحي، انبثق التصوف، أو النزعة الصوفية الإسلامية، كامل الأوصاف. تلاوة القرآن، والذكر (تذكر الله وتكرار اسمه)، والابتهالات، والتأمل، مصحوبة بالمجاهدة لكبت الرذائل الداخلية، كانت تحرر أعمق ملكات النفس وتهيئها لرؤية الله. كان القرآن يزود الصوفيين بالإلهام، والإرشاد، والمفردات اللازمة لمثل هذا المسعى. قام مقاتل بن سليمان (ت 767) بتطوير صيغة تعليق مكّنت شارح القرآن ومفسره من تجاوز المعنى الحرفي والتعالي عليه وصولاً إلى معناه الروحي. ثمة علماء آخرون مثل جعفر الصادق (ت 765) قالوا إن كل فقرة من القرآن تتحدث على أربع مستويات من المعاني التي يمكن تقويمها من قبل أناس متمتعين بما هو مطلوب من التجربة الروحية. وهذه المستويات هي: العبارة، الكلمات المادية للقرآن؛ والإشارة، بمعنى الدلالة على شيء خارجي؛ واللطيفة، الثمرة الخفية الملغزة الكامنة في القرآن؛ وأخيراً، الحقيقة، واقع القرآن الفعلي أو حقيقته.

تم بلوغ مستوى جديد حين توقف الصوفيون عن تفسير مفردات القرآن تفسيراً مباشراً، بل عمدوا إلى تطوير لغتهم الخاصة للتعبير عن مراحل الصعود

باتجاه الله. كان شقيقِ البلخي (ت 810) أحد أوائل الكُتّاب الصوفيين الذين تحدثوا عن أربع مراحل. أولاها مرحلة الزهد، العزوف عن ملذات الجسد؛ الثانية مرحلة خوف الله والتواضع الدائم؛ الثالثة مرحلة التوق إلى الفردوس؛ والرابعة مرحلة حب الله. كُتّاب لاحقون مثل أبي سعيد الخراز (ت 890 أو 899) تحدثوا عن سبع مراحل على الطريق إلى الله حيث كانت عبارة القرب كلمة مجازية مركزية. كانت كل مرحلة نتاج جهود الصوفي المنضبطة الخاصة (المقام) من جهة ونعمة من الله (الحال) من جهة ثانية.

مع صيرورة مراحل الصعود أكثر تطوراً، راح الصوفيون يؤكدون على الصبر في قبول مشيئة الله كما في العزوف عن العالم والزهد به؛ والشكر، بمعنى الامتنان؛ والتوكل، بمعنى الثقة بالله والتعويل عليه كلياً مع التسليم بمشيئته دون أي رجاء أو أمل في أشياء دنيوية؛ والرضا، بمعنى قبول تقلبات الحياة وواقع الأمر الإلهي برباطة جأش بل وحتى بفرح وحب. والحب هذا كان يعني الشوق إلى الله، والامتثال لمشيئته، والاستسلام الكامل، وإماتة النفس أملاً في التقرب من الله. إن رابعة (العدوية) (ت 801)، تلك المرأة الصوفية، صبت في قصائد زاخرة بالعواطف الملتهبة آيات تعطشها إلى الله ورغبتها في الاقتران به أو الالتحاق بركبه. بعض الصوفيين رأوا الحب توقاً؛ آخرون فهموه توحداً. وثمة فريق ثالث كان يفكر بمحبة الله من منطلق رحمة الرب وغفرانه اللذين كان الإنسان الخاطئ دائم الاعتماد عليهما. إن محبة الله تفتح الباب إلى مرحلة أعلى، مرحلة التوحيد، ذوبان النفس وانصهارها في الوجود الإلهي.

مع حلول القرن التاسع كان اتجاهان عريضان قد ظهرا في الحركة الصوفية. تميز الاتجاه الخراساني بتأكيد التوكل، اللجوء إلى مشيئة الله، المعبر عنه بالفقر الطوعي. هذه النزعة الصوفية أدت إلى تفجير النمط العادي للممارسات الدينية الإسلامية وإهمال الامتثال للشريعة القرآنية بحثاً عن تحقق ذاتي ديني متعالٍ. قام أبو يزيد البسطامي (ت 873) بتلخيص السعي إلى وحدة مفعمة بالنشوة وزاخرة بالبهجة مع الله. يسعى الصوفي بنظر البسطامي، إلى الإجهاز على الذات والتوحد مع الأسماء أو الصفات الإلهية. يتم التعبير عن

تماهي الصوفي مع الله بـ 'الشَّطح'، التفوهات الإشراقية، التي هي صوت الله المتحدث من خلال شخصه. والحلاج (ت 923)، الذي عاش واعظاً ومبشراً في خراسان وأفغانستان، حاول أيضاً إذابة النفس والانصهار في الله. وتعبيراً عن هذه الوحدة أعلن الحلاج 'أنا الحق'، وحقق معجزات، وادعى مرجعية دينية أكبر من مرجعية الخلفاء والعلماء لأنها كانت مرجعية الحضور الإلهي. أفضى زعمه الخوارق، واغتصابه للسلطة، وعقيدته القائمة على محبة الله والتوحد معه إلى اتهامه بالهرطقة وإعدامه في العام 923.

متصوفة آخرون أحجموا عن المضاعفات المتطرفة لصوفية النشوة وعن مفهوم إذابة النفس في بوتقة الله. فالاتجاه البغدادي قام على مضاعفة التشديد على الزهد والعزوف عن الأشياء الدنيوية بالتضافر مع غرس الفضائل العملية مثل الصبر، والثقة، والرضا، ومحبة الله. إلا أن الاتجاه البغدادي هذا، كان، على النقيض من نظيره الخراساني، مؤمناً بالتزام القرآن والامتثال للشرع الإسلامي. فعلى الصعيدين العملي والنظري (الفكري) كان البغداديون أكثر اندماجاً وأوثق ارتباطاً بالممارسة والعقيدة الدينيتين الإسلاميتين العاديتين.

كان الحارث المحاسبي (781 ـ 857) الداعية الريادي لهذا الموقف في القرن التاسع، أما الجنيد (ت 910) فقد كان الأستاذ العظيم في الجهد المبذول لإذابة الصوفية في بوتقة المناحي الأخرى للحياة الدينية الإسلامية. ظل الجنيد يشدد على الزهد، والتطهر، والمجاهدة الذهنية في سبيل العودة إلى تلك الحالة القَبْلية التي ليس فيها الإنسان إلا مفهوماً في عقل الله. أقر الجنيد بمفهوم من مرحلتين للتوحد الصوفي. فخلف الفناء، اهتدى إلى البقاء، أو الاستمرار المطرد في هويته الخاصة. كان يقول إن غاية المتصوف لم تكن في النهاية ضياع الذات، ولكنها نوع من الرجوع، عبر ضياع النفس، إلى الحياة اليومية وقد قلبتها رؤية الله وباتت مدارة أبداً في حضرة الله. وفي تعارض مع الخراسانيين كان الجنيد يبشر بأن وراء نشوة ضياع النفس ثمة اطراد دؤوب ووقور للنفس في إخلاص دنيوي لا يعرف معنى الخيبة لمشيئة الله كما هي متجلية في تعاليم القرآن والنبي. وبنظر البغداديين لم يكن الاستبصار الرؤيوي لواقع وجود الله

هروباً من التزام الصوفي، بل تكثيفاً له بتنفيذ مشيئة الله في الحياة اليومية. قام الجنيد بمعارضة النشوة الخراسانية بالوقار البغدادي.

ومع أن الصوفيين اختلفوا حول مراحل الصعود نحو الله، فإنهم كانوا، مع حلول نهاية القرن التاسع، قد توصلوا، جماعياً، إلى صوغ نظرية تقدم روحي زاوجت بين الإلهام القرآني والتجربة المعاشة لأجيال الباحثين. ثمة صوفيون لاحقون مثل النفري (ت 985) قطعوا شوطاً على طريق إضفاء صفة الكمال على اللغة الصوفية. دأب النفري هذا على استخدام رموز ظهرت إلى الوجود لحظة التجربة الصوفية، وتبنى لغة كثّفت التجربة الإنسانية بدلالتها المتعالية. ومن خلال الرموز بات الصوفي قريباً من الله الذي يتجلى في لغة البشر دون التنازل عن تعاليه. واللغة الرمزية نفسها أصبحت رمزاً لذوبان الصوفي في بوتقة الواقع الإلهي.

إضافة إلى برنامجهم العملي، دأب الصوفيون أيضاً على غرس مفهوم ماورائي (ميتافيزيقي)، ثيوصوفي، وفلسفي للواقع الإلهي. فمع حلول بدايات القرن العاشر كانت سلسلة من النظريات الميتافيزيقية عن العالم المادي وعن علاقة البشر بالله، قد طُرحت. جميعها، بصيغة أو أخرى، وقدمت إلهاً متعالياً، ولكنَّ إشعاعَه أو فيضَه الروحي مغروس في البشر. لا بد لأي إنسان من أن يتغلب على القوى الجسدية والحيوانية معه، أن يستعيد حرية الإرادة والذكاء، وصولاً إلى تحقيق طبيعته الإلهية الفطرية المتجذرة. وعبر مثل هذا التحقيق يعود إلى جذوره في الله.

إحدى هذه الصيغ قدمها سهل التستري (ت 896). إن جوهر الله، بنظر التستري، هو النور، الذي يشكل إضاءة وحيدة متعالية ولكنها تشع منه لتخلق سلسلة النماذج الأصلية الروحية للعالم المادي. مخزنة في هذا النور جملة النماذج الأصلية للأنبياء والناس العاديين الموجودين قبل ميلادهم الدنيوي بوصفهم جزيئات أو ذرات من النور الإلهي. في حالة ما قبل الوجود هذه يتعرف الإنسان، ويكون شاهداً، على وحدانية الله وربوبيته السيادية، عهداً أبدياً. في الحياة الدنيا هذه يحاول الإنسان أن يعيد تفعيل هذا العهد أو الميثاق القَبْلي

(الموجود من قبل). في الصلاة يتأمل وجود الله؛ في الذكر أو الطقس الصوفي، يحاول أن يستحضر تجلي الله الذاتي الأبدي. وليفعل هذا يتعين عليه أن يطهر القلب ويمكّنه من الانتصار على قوى النفس الجسدية، تبعاً للقرآن والحديث بصدق وتوبة، وهو يعيش وفقاً لأوامره ونواهيه. فالتوبة ومجاهدة النفس الداخلية تحررانه من ذاته الجسدية (النفس) وتتيحان له فرصة تحقيق ذاته الروحية، القلب، أو العقل، أو الروح. وعن طريق إعادة الحياة إلى هذا الواقع القَبْلي، يعكف الصوفي على إعداد نفسه لرؤية الله والحياة أبدياً في حضرة الوجود الإلهي.

مع ترجمة المؤلفات الكلاسيكية السريانية والإغريقية إلى اللغة العربية، وفرت نزعة التصوف الذهنية أو الفكرية المنبثقة من فكر أفلوطين (ت 270) مفهوماً ثيوصوفياً مشابهاً للطريقة الصوفية. فالأفلاطونية المحدثة قامت باستحضار فكرة انبثاق الكون من الوجود الإلهي في مراحل متعاقبة من التجلي الروحي والمادي. والإنسان الواقف على الحد الفاصل بين العالمين الروحي والمادي قادر، بفضل المعرفة الداخلية (العرفان) أو النور الداخلي، على الارتقاء على سلم الوجود وصولاً آخر المطاف إلى رؤية الله. فعبر اكتشاف حقائق القلب الداخلية، وهي متناظرة مع البنية الكوزمولوجية للكون، يصعّد الصوفي من حالته المادية نحو مستويات متزايدة الارتفاع على نحوٍ مطرد من الوجود الروحي وصولاً في النهاية إلى معرفة الله المضيئة.

وهكذا فإن الميتافيزيقا الصوفية عمدت، بأشكال وصيغ مختلفة، إلى الجمع بين نظرة متعالية وأخرى حلولية كامنة على صعيد وجود الله. إن الله شديد الاختلاف عن أي واقع مخلوق؛ غير أنه باقٍ، في الوقت نفسه، منبع الإشراقات الروحية التي تمكّن البشر، الذين يسكن فيهم جانب من جوانب واقع الله، من العودة من منافيهم المادية إلى وطنهم الروحي.

أخيراً، كانت ثمة ناحية إعجازية وسحرية في النزعة الصوفية. فالفرد الذي كان قد ارتقى إلى مستوى معرفة وجود الله عبر السلوك اليومي والاستبصار الرؤيوي، صار يُعدّ أكثر من مجرد إنسان. بات، في شخصه، ظاهرة غطاسية، وتجلياً للوجود الإلهي، وأداة للتواصل بين الإنسان والله. صار الصوفي يُعد

شافياً، وساحراً، وصانع معجزات وخوارق، وركناً من أركان الكون. وبنظر عددٍ كبير من المسلمين المؤمنين لم يكن الصوفي مجرد شخص ذي مواصفات أخلاقية وروحية عظيمة، بل تعبيراً مفعماً بالحياة عن قدرة الله في العالم. قام الحكيم الترمذي (ت 932) بطرح نظرية تقول إن الصوفي المؤهل قديس يدعم نظام الكون بإنجازاته الروحية. وعبر احتلاله موقعاً في سلم الفيض الإلهي، يستطيع الإتيان بالخوارق. في عقيدة الترمذي ما لبثت القداسة أن كانت تصبح أساس إيمان إسلامي شامل بالقديسين والأولياء وسطاء مع الله، ونوع من احترام هؤلاء القديسين وذراريهم، وتلامذتهم، ومريديهم، وأضرحتهم على أنهم خزائن حضور إلهي. فعلى صعيد العقيدة الماورائية (الميتافيزيقية) والممارسة السحرية، كان الصوفيون يمثلون إمكانية الخلاص عبر الولوج في حضرة الله.

إن النزعة الصوفية التي بدأت في القرن السابع التماساً للخلاص الفردي على صعيد الروح أصبحت مع حلول أواخر القرن الثامن حركة دينية جماعية. ولدى الوصول إلى هذه الفترة كان الصوفيون قد طوروا مفهوماً عن أنفسهم - أهل الجلابيب الصوفية البيضاء الخشنة - بوصفهم مدشني صيغة دينية إسلامية مغايرة للتقوى المتجسدة في البحث العلمي والممارسة القضائية أو الشرعية. درج الصوفيون على الاجتماع لتلاوة القرآن وحضور جلسات كبار الأساتذة والشيوخ. الملاذات الجماعية مثل خانقاه (تكية) عبادان ساهمت في إضفاء نوع من التجانس على الصوفية بوصفها حركة. من خلال المزاوجة بين العزوف الزاهد والنمو الروحي المفضي إلى التوحد مع الله، على أساس تصورات فلسفية وماورائية (ميتافيزيقية) لوجود الله، وعقيدة قائمة على الطبيعة المحترمة والإعجازية للقديسين، كانت الصوفية قد بدأت تطور تنظيماً اجتماعياً من ناحية ورسالة عامة من ناحية ثانية. كان من شأن جميع هذه التوجهات أن تتعزز وتشهد مزيداً من التطور في القرون التي أعقبت سقوط الإمبراطورية العباسية.

الإسلام الشيعي

جنباً إلى جنب مع الجماعات السنية، قام الشيعة بتطوير مفهومهم الخاص عن

الإسلام. في النظرة الشيعية، لم يكن مصدر الإيمان الرئيسي في كل جيل، آخر المطاف، نص التراث، ولا إجماع الفقهاء، ولا تقوى مسلمين آخرين، بل الولاء للخليفة علي وسلالته. في القرنين السابع والثامن تمخض الأمر عن عدد من الحركات السياسية المعارضة للخلافتين الأموية والعباسية. أنصار آل البيت ظلوا يحاولون المرة بعد الأخرى الاستيلاء على الخلافة. كانت الهزيمة سبباً لدفع عدد كبير من الشيعة إلى التحول عن السياسة والسير في طريق التأمل الديني.

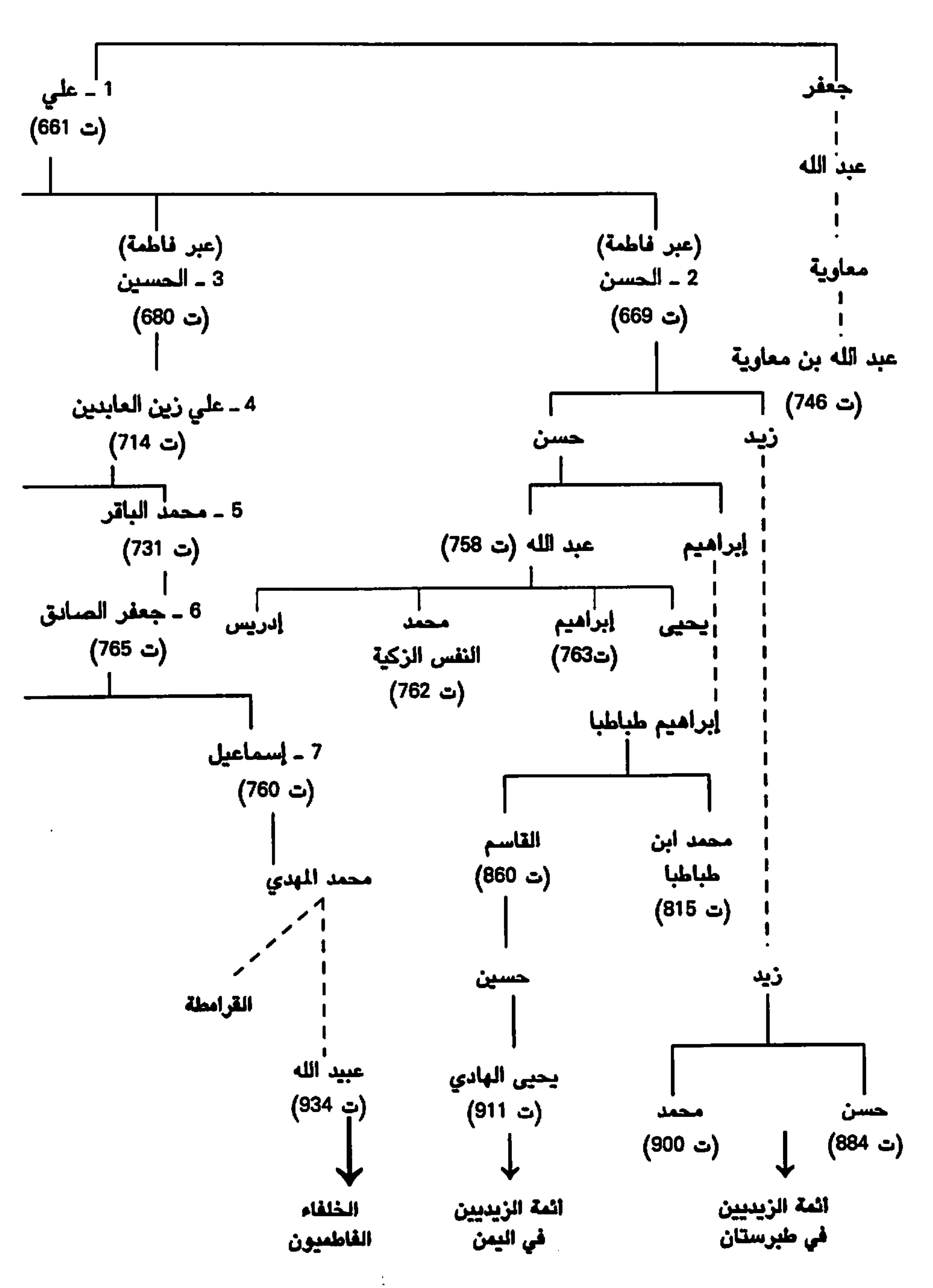
في منتصف القرن الثامن، ثمة هاجسان تحكّما بتكثيف النشاط الديني في الأوساط الشيعية. أولاً، لأن الشيعة رفضوا إضفاء المشروعية على التعاقب السنّي للخلفاء، لم يعد القبول بأبي بكر وعمر بوصفهما اثنين من المصادر الموثوقة للتعاليم الدينية الإسلامية أمراً ممكناً. بات ضرورياً ابتكار حديث وشريعة يكون فيهما علي المرجع الأول. عكف الشيعة على تطوير حديثهم وشريعتهم الخاصين المجموعين في 'نهج البلاغة' الذي لا يختلف عن الروايات السنية إلا في التفاصيل وسلاسل النقل والأسانيد. كذلك كان الشيعة على اتصال وثيق مع متعاطفين سياسيين مثل لاهوتيي (متكلمي) المعتزلة، كما انخرطوا مع حلول آخر القرن التاسع في الحوارات والنقاشات الدائرة حول الإرادة الحرة وصفات الله.

ثانياً، كان لا بد لمطالبات أئمة الشيعة بالخلافة من دفاع. قال جعفر الصادق (ت 765)، الإمام السادس من سلالة علي، إن الخليفة والحاكم الحقيقي للأمة الإسلامية متحدر من أسرة علي بفضل النص - قيام كل إمام بتعيين خَلَفه. ومن خلال النص كان الإمام يرث المعرفة السرية والسلطة الحصرية لتفسير القرآن والحديث وتطور النظام الحقوقي للإسلام. مع حلول القرن التاسع صارت مفاهيم الشيعة عن الإمام تشمل فكرة أنه معصوم، مرشد دون ذنوب أو أخطاء يهدي إلى الحقيقة الدينية. في رأي الغلاة الذي كان سيصبح جزءاً لا يتجزأ من الفكر الشيعي، كان الإمام متمتعاً بروح الله الكامنة والمهدي المخلص الذي اختاره الله لاستعادة العقيدة الإسلامية القويمة وإقامة العدل وملكوت الله في العالم. كان الإمام الحاكم والمعلم الشرعي الوحيد للمسلمين لأنه كان التجلي

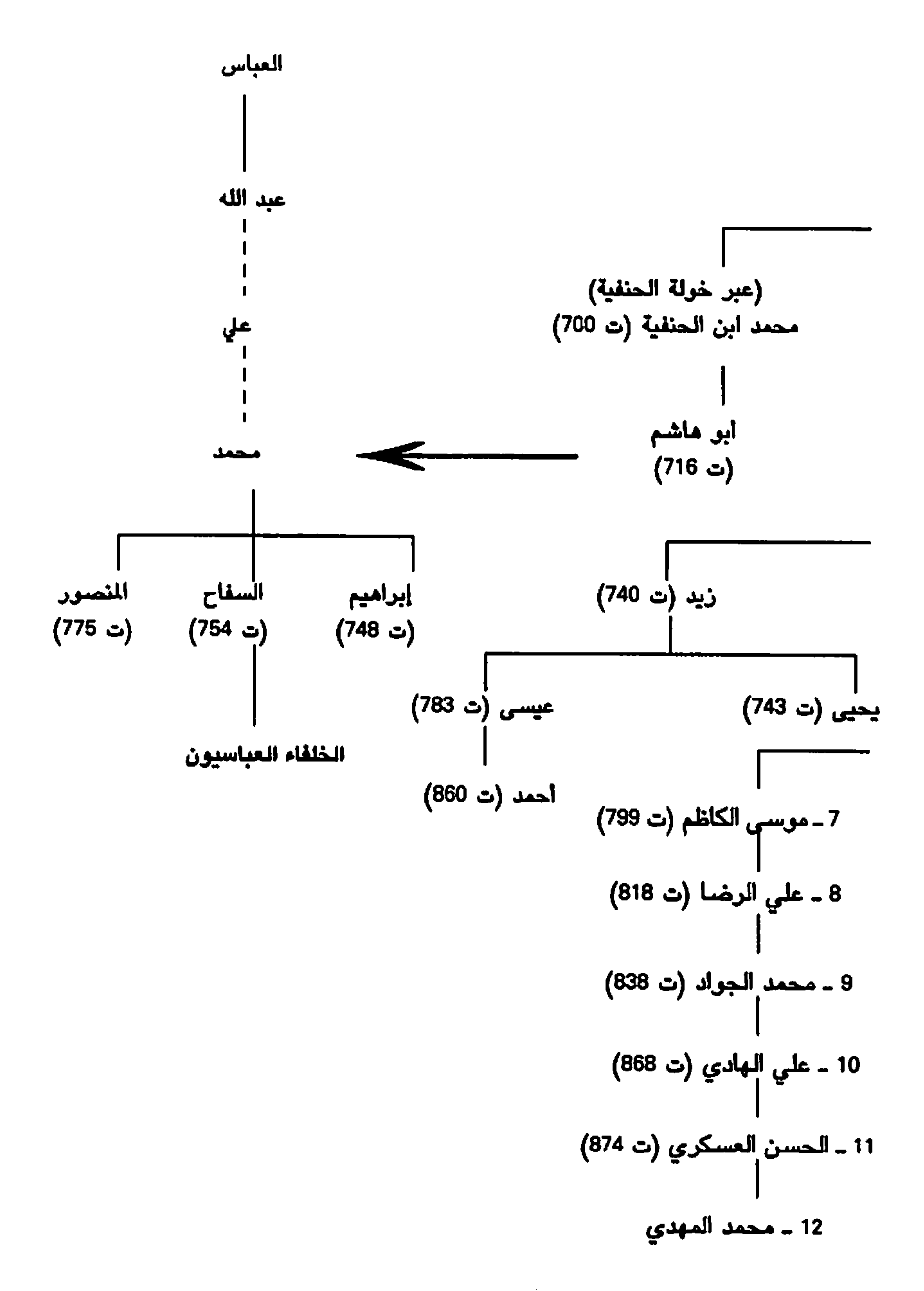
الغطاسي للوجود الإلهي. من هذا المنطلق ترك المذهب الشيعي تراث تعاليم دينية شبيهة بالانماط السنية التي سبق لنا أن ناقشناها، غير أنه خطا أيضاً على طريق نوع من الاندماج بالنزعة الصوفية على صعيد تحول الإمام المكرَّم إلهياً إلى أنموذج ومعلِّم لنوع من العودة الصوفية إلى التوحد الباطني مع الله.

بعد وفاة جعفر الصادق انقسمت الطائفة الشيعية إلى فريقين ـ أتباع نجليه موسى وإسماعيل. أتباع موسى وأئمة القرن التاسع الذين كانوا من ذريته حافظوا على موقع مرموق في بغداد. وقد كان الشيعة ذوي أهمية في الأوساط التجارية والكتابية مع نفوذ في البلاط العباسي. غير أن هذه السلالة ما لبثت، في العام 874، مع وفاة الإمام الحادي عشر، الذي لم يخلف ورثة، أن انقطعت. عندئذ بادر الشيعة إلى اجتراح مفهومهم عن الإمام الثاني عشر الغائب، الذي لم يمت، ولكنه متوارٍ إلى أن يعود بوصفه المهدي، في آخر الأيام. وفي غياب إمام على قيد الحياة، بادرت عائلة بغدادية شيعية مرموقة، هي عائلة بني نوبخت، إلى تولي قيادة الطائفة، وواصلت الاضطلاع بمهام وكلاء الإمام المغيب بين العامين 874 و941. الفترة الأولى التي كان فيها الإمام الثاني عشر مغيباً مع بقائه على اتصال مباشر مع وكلائه عُرفت بفترة الغيبة الصغرى. أما الفترة التي أعقبتها، حيث بات كل اتصال مباشر مفقوداً، فمعروفة بفترة الغيبة الكبرى. وبتصور أُخروي للإمامة مع نوع من عقيدة التعاقب التاريخي لاثني عشر إماماً الذي تُوج باستتار الإمام الثاني عشر، الذي كان سيعود بوصفه المهدي، فإن الطائفة الشيعية الاثني عشرية، أو الإمامية أخذت شكلها التاريخي المحدد. في السياسة كان هذا يعني أن أتباع 'الاثني عشرية' كانوا، رغم معارضتهم للنظام العباسي من حيث المبدأ، مستعدين لتأجيل توقعاتهم لمجيء إمام شيعي إلى أجل غير مسمى.

تألف الفرع الثاني من الشيعة من اتباع نجل جعفر: إسماعيل. أوائل الإسماعيليين كانوا مختلفين عن الشيعة باعترافهم بإسماعيل بدلاً من موسى إماماً حقيقياً. يضاف إلى ذلك أن توجههم المهدوي القوي أفضى إلى إحداث تغييرات عقائدية ـ مذهبية كما إلى حركية سياسية. بموجب العقيدة الإسماعيلية



شكل 4: أئمة الشيعة


العباس
عبد الله
علي
محمد
(عبر خولة الحنفية)
محمد ابن الحنفية (ت 700)
أبو هاشم
(ت 716)
المنصور
(ت 775)
السفاح
(ت 754)
إبراهيم
(ت 748)
الخلفاء العباسيون
زيد (ت 740)
عيسى (ت 783)
يحيى (ت 743)
أحمد (ت 860)
7 ـ موسى الكاظم (ت 799)
8 ـ علي الرضا (ت 818)
9 ـ محمد الجواد (ت 838)
10 ـ علي الهادي (ت 868)
11 ـ الحسن العسكري (ت 874)
12 ـ محمد المهدي
الشيعة الاثنا عشرية او الإمامية

كَشَف القرآنُ عن حقيقتين ـ الحقيقة الظاهرة أو الخارجية، بمعنى الحقيقة الحرفية للرسالة الإلهية أو السماوية، والحقيقة الباطنية، الداخلية، الخفية للقرآن، التي لا يمكن معرفتها إلا عبر التأويل الصحيح للنص القرآني وعن طريق إدراك الظاهر بوصفه الرمز الدال على مبدأ روحي داخلي أو باطني. بالنسبة إلى الإسماعيليين في القرن التاسع كانت العقيدة منطوية على تصور للإمام بوصفه الإمام والمرشد إلى المعنى الداخلي العميق للوحي القرآني.

كذلك قام الإسماعيليون باستحداث مفهوم تاريخي وأُخروي للإمام. فحسب عقيدتهم، كان الوحي النبوئي يجري على الدوام إتمامه بظهور الوصي الذي كان منفذ المعنى الباطني للوحي ومفسِّره. كان المفروض أن يجُود التاريخ بسبعة أنبياء، تتبع كلاً منهم سلسلةُ أئمة مؤلفة من سبع حلقات. كان محمد هو النبي السادس. أما وصيّه فقد كان علياً الذي تبعته سلسلة من الأئمة المتوجة بمحمد بن إسماعيل المهدي الذي لن يلبث أن يعود بوصفه النبي السابع والأخير ليميط اللثام عن الحقيقة كلها وليقيم العدل الأبدي. قامت الإسماعيلية بالمزاوجة بين نوع من المفهوم التاريخي الدوري للنبوة من جهة وبين النزعة المهدوية، الخلاصية المسيحانية الأُخروية من جهة ثانية.

رأى الإسماعيليون أيضاً أن الأئمة كانوا شخصيات في نوع من التسلسل الهرمي الكوني إضافةً إلى كونهم أعضاء في سلاسل أنبياء. كان النبي، الناطق، أعلى من الأئمة الذين كانوا بدورهم أعلى من الحجة الذي كان يمثل الأئمة في غيابهم، وهذا الأخير، الحجة، كان يمثله الدعاة أو المبشرون. هيكلية المرجعية الطائفية هذه كانت نوعاً من التراتبية في القيادة والطابع المميز لمراحل التكريس الروحي المتعاقبة.

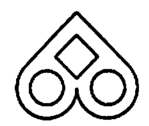
إسماعيليو القرن التاسع كانوا دعاة نشيطين ومنظِّمين سياسيين فعالين. ففي حين أن شيعة بغداد حافظوا على مكانتهم في المجتمع والحكم العباسيين، انطلق الإسماعيليون إلى هداية الأقوام القبلية والفلاحية في الجزيرة العربية، وسورية، والعراق، وإفريقيا الشمالية، ومدن إيران، مبشرين بالمساواة والعدل، ومتحدثين عن الحاجة إلى الإصلاح، وعن مجيء المهدي. نجح الدعاة

الإسماعيليون في هداية أقوام جديدة إلى طبعتهم للإسلام وفي قيادة حركات تمرد واسعة ضد الخلافة العباسية. ثمة خلافات (أنظمة حكم) إسماعيلية تأسست في إفريقيا الشمالية، وحوض بحر قزوين، والبحرين، وملتان، وأمكنة أخرى. وفي حين أن الشيعة الإمامية كانت مسالمة سياسياً، فإن الشيعة الإسماعيلية حملت راية الثورة الإسلامية.

في كل من صيغتيه بقي المذهب الشيعي مطبوعاً بمزاج ديني دائب على تأكيد الآمال المهدوية والتوقعات الألفية الخلاصية. آمن الشيعة بعودة الإمام مخلصاً مهدياً، وبأن العالم التاريخي كان سيصل إلى نهايته مع استكمال إنجاز سلاسل الأنبياء والأئمة المتعاقبة في حقبة زلزالية أو طوفانية، حقبة سيخرج من رحمها جنس بشري مولود من جديد، حقبة تفضي إلى تأسيس ملكوت الله على الأرض. ومع أن المسلمين السنة والشيعة ليسوا مختلفين كثيراً على صعيد ممارسة حيواتهم اليومية، فإنهم شديدو التباين والاختلاف على مستوى المزاج العاطفي الذي يرون من خلاله جملة الوقائع الدنيوية.

الفصل 7

الثقافة الإسلامية والفصل بين الدولة والدين



طبعتا الحضارة الإسلامية الرئيستان، طبعة البلاط الأممية (الكوزموبوليتية) ونظيرتها الدينية المدينية أو الحضرية كانتا تمثلان النخبتين السياسية والدينية اللتين أفرزتهما الفتوحات العربية. وكل من الطبعتين كانت أيضاً تمثل نوعاً من الاختيار والتركيب بالإفادة مما هو موروث عن جملة الثقافات اليهودية، والمسيحية، والهلينية، والبيزنطية، والساسانية الشرق أوسطية. إن المساحات المترامية للإمبراطورية الإسلامية، وعمليات التجنيد الواسعة للنخب الإمبراطورية، والطبيعة الأممية (الكوزموبوليتية) لبغداد تضافرت جميعاً على إدخال مجمل التراث الشرق أوسطي القديم في دائرة الإسلام. اضطرت النخب الجديدة إلى إنتاج ثقافة موحدة لتوفير نمط حياة متماسك ومتناغم في مدنها التي باتت بوتقات إذابة، لتوحيد العناصر المتباينة من النخبة الجديدة، ولتدعيم مفاصل انتصار النظام الجديد، ومشروعيته، ودوامه. لم تكن تلبية هذه الحاجات ممكنة دون هضم وتمثل جملة العناصر الحاسمة للتراث القديم.

كان امتلاك الماضي واستيعابه لاشعورياً من ناحية ومدروساً من ناحية ثانية. في الحقبة الجديدة، كان الماضي حضوراً مفعماً بالحياة. فأكثرية شعوب الشرق الأوسط ظلت يهودية، أو مسيحية، أو زرادشتية. أشكال التنظيم العائلية والقروية والمنطقية والقَبَلية وغيرها من صيغ التآلف والتنظيم الضيقة النطاق لم تتأثر عموماً بالفتوحات العربية والإمبراطوريات الإسلامية. وعلى الرغم من

الاختلافات الجغرافية على صعيد توزع النشاط الاقتصادي، فإن المؤسسات الأساسية للإنتاج الزراعي والتجارة الحضرية بقيت على حالها. تمت مباشرة وراثة جملة المؤسسات الإمبراطورية البيزنطية والساسانية، بما فيها مفهوم الحاكم ومسؤوليته عن الدين من جانب الخلافة العربية الإسلامية. المعتقدات الدينية التوحيدية والصيغ الأبرشية للتنظيم الديني أصبحت الهيكل المناسب للجماعات الدينية الإسلامية المتشكلة حديثاً. جاء المهتدون إلى الإسلام مصطحبين تعليمهم، وأسلوبهم الثقافي، وتصوراتهم السياسية، إغناء للدين الجديد. ما لبثت الأُخرويات وعلوم اللاهوت المسيحية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة والهلينية، أن أصبحت جزءاً من اللاهوت (علم الكلام) والتصوف الإسلاميين. جملة السوابق اليهودية على أصعدة النصوص المقدسة، والنبوءة، والطقوس، والقانون جرى استيعابها وإدخالها في الشرع الإسلامي. نجحت الإمبراطوريتان الاموية والعباسية في تمثل العلوم الهلينية، مع كل ما كان لدى الساسانيين والبيزنطيين من طقوس بلاط وفنون وهندسة عمارة وسوابق إدارية ومفاهيم سياسية.

نبدو، ونحن نستعيد تاريخ الإسلام، كما لو كنا أمام ثوب جديد لحضارة أقدم. فأسلمة الشرق الأوسط لم تفض إلى تغيير المؤسسات الأساسية للاقتصاد، أو للعائلة، القبيلة، والإمبراطورية. لعل ما يبدو، بالاحرى، هو أن الإسلام أضفى على المؤسسات الموروثة سلسلة جديدة من المفردات، والمفاهيم، والتفضيلات القيمية، جنباً إلى جنب مع تحديد جديد لمعالم هوية شخصية، اجتماعية، وسياسية معينة. قام الإسلام بإعادة تحديد مؤسسات عائدة إلى ما قبل الإسلام من منطلقات ثقافية إسلامية. وبصرف النظر عن مدى بقاء امتلاك جملة الموضوعات الفنية المسيحية والبيزنطية والساسانية مدروساً ومقصوداً، فإن التشكيل الناتج كان إسلامياً أصيلاً دون أي لبس. في مجالات الادب، والقانون، واللاهوت (الكلام)، والتصوف، والفلسفة، تمت إعادة صوغ مواد الماضي. تعين على الحضارة الإسلامية الاهتداء إلى نوع من الموازنة بين النزوع إلى استيعاب الماضي وهضمه وبين الحاجة إلى تاكيد هوية جديدة؛ بين الديانتين القديمتين

لأهل الكتاب والإدارة الجديدة للحكم؛ بين استمرارية الأنظمة الإمبراطورية الشرق أوسطية وتجديد الخلافة الإسلامية.

سيرورة اجتراح الحضارة الإسلامية لم تكن عملية تمثُّل سلبية، بل مجاهدة فَعّالة وصراعاً نشيطاً بين حشد الداعين إلى وجهات نظر مختلفة. ففي أوساط البلاط كان ممثلو الآداب العربية والفارسية والهلينية يجاهدون لصوغ هوية الخلافة. دعاة الهويتين العربية والفارسية تصارعوا قرناً من الزمن إلى أن انتصرت اللغة العربية بوصفها لغة الإمبراطورية الرئيسة، وتم استيعاب الأدبين الفارسي والهليني وإذابتهما في قوالب أدبية عربية.

بالمثل، لم تكن الجماعات الحضرية الإسلامية مجسدة لتوجه وحيد، بل لسلسلة توجهات متضاربة. راح بعض المسلمين يؤكدون مرجعية التراث البحثي - الفقهي؛ آخرون شددوا على تعاليم الأئمة أو على الحضور الكاريزمي للقديسين (الأولياء). كان السنة ميالين إلى التركيز على نص الوحي بالذات، وعلى سلاسل أسانيد الحديث والتفسير المتصلة عبر الزمن وصولاً إلى النبي، وعلى المرجعية الجماعية للفقهاء والمتبحرين، أساساً للعقيدة والممارسة الإسلاميتين، غير أنهم ظلوا منقسمين بين أولئك الذين كانوا يؤكدون على الأعمال الصالحة والممارسات القويمة من ناحية، وبين أولئك الذين بقي اهتمامهم متركزاً على العقيدة والإيمان الصحيح من ناحية ثانية؛ وثمة فريق ثالث دأب على تأكيد أهمية التجربة المباشرة لوجود الله. أما الشيعة فقد تركز تأكيدهم على الولاء الشخصي للأئمة والالتزام بتعاليمهم. كان إسلام الحواضر والمدن يجسد مواقف دينية أصولية، ومحافظة، وطُهرية (بيوريتانية)، واستيعابية، وألفية (مهدوية).

لم يتشكل كُلٌّ من هذه المواقف إلا عبر الحوار. سبق أن رأينا كيف أن الكَتَبة كانوا متبنين وجهات نظر متباينة حول مرجعية القرآن والحديث والشريعة (أو القانون)، وقد اختلفوا حول حدود الوحي والمحاكمة الإنسانية. فمع حلول منتصف القرن العاشر، كان الحديث والشرع قد توحدا، رغم أن قضايا جديدة كانت ستُثار لاحقاً. تجادل اللاهوتيون (المتكلمون) حول طبيعة وجود الله وصفاته، وحول الإرادة الحرة، وحول القَدَر المكتوب سلفاً؛ والوزن النسبي لكل

من الوحي والعقل كان لا يزال ينتظر الحسم، رغم حله من منطلق التوظيف المحدود للعقل. توزع أرباب التصوف على جبهتي الزاهدين بالعالم العازفين عنه من جهة، والمقبلين على العالم من الجهة المقابلة؛ على فريقي الممارسات الوَجْدية النشووية من ناحية، والممارسات العاقلة والوقورة من ناحية ثانية. تماماً كما كان ثمة سجالات حامية ومكثفة داخل كل توجه حول القيمة الصحيحة للحياة الدينية، كانت هناك صراعات شديدة فيما بين هذه التوجهات. ظل المتكلمون دائبين على التشكيك بصحة النزعة الصوفية. اشتبك الفقهاء في صراع مع التزام أهل الحديث بالوحي بدلاً من العقل. دعاة الشريعة ورافعو الراية الصوفية ظلوا متناقضين. شبكة العلاقات بين النص المقدس، واللاهوت (الكلام)، والتصوف، والفلسفة كان سيتعين تمحيصها من جديد في حقبة لاحقة.

غير أن المجابهات الأكثر مصيرية كانت بين طبعتي الإسلام البلاطية والحضرية. ثقافة البلاط الإسلامية كانت بصرية، وأدبية، وفلسفية، وعلمية. أما الطبعة الحضرية للإسلام فقد ركزت، بوصفها معارضة لحرص البلاط على الاهتمام برموز من شأنها أن تعبر عن رؤية للكون تبرر سلطة الخليفة وتسوغ سيادة النخبة المتحكمة، على التقوى الفردية في اتباع نمط حياة إسلامي. ذوو التوجهات التقووية وضعوا مفهومهم للتواضع ونكران الذات في مواجهة التأنق والتهذيب الأرستقراطيين. بالنسبة إلى بيئة البلاط لم يكن الإسلام إلا وجهاً من وجوه هوية ونظرة عالمية أممية (كوزموبوليتية). أما بالنسبة إلى البيئات الحضرية في المدن فكان الإسلام هو المحدد لمواصفات الحياة الصالحة.

هذه التباينات أفضت إلى النزاع على مستويات كثيرة. فالسجال الشعوبي حول تفوق القيم الأدبية العربية بدلاً من الفارسية كان في جزء منه صراعاً متركزاً في البلاط، غير أنه فاض أيضاً ليغدو نوعاً من المجابهة بين البيئتين البلاطية والحضرية. وفيما كان دعاة الأدب الفارسي يتبنون فكرة الهيمنة السياسية، والتراتب الهرمي الاجتماعي، والدماثة الأرستقراطية، دأب علماء الحواضر إلى تأكيد المساواة الدينية، والمحاسبة السياسية، والقيم الشخصية المستندة إلى الوحي القرآني والهوية العربية للكتلة السكانية المدينية.

ثمة صراع ينطوي على أهمية موازية خيض حول مشروعية الفكر الهليني. فالتراث الهليني كان يمثل تدعيماً لنظرة علماء الحواضر إلى العالم من جهة وتحدياً لها من جهة ثانية. من المؤكد أن لاهوتيي البلاط والحواضر رحبوا بمناهج الجدل المنطقية لتسليط الأضواء على وجهات النظر الإسلامية والدفاع عنها ضد الهجمة الفلسفية، إلا أنهم أصروا، بمقدار ما جرى تصوير الفلسفة منبعاً بديلاً للحقائق الإلهية، على رفض فكرة تفوق العقل في الأمور الدينية. وبالمثل فإن الأفلاطونية المحدثة كانت، بمعنى من المعاني، أساسية بالنسبة إلى الرؤية الفلسفية وبديلاً يرعاه البلاط من الإسلام المديني بالتالي، غير أنها أدت، بمعنى آخر، إلى تعزيز تيار موجود سلفاً من تيارات الصوفية الإسلامية، وأضفت على الزهد الصوفي منطقاً ومنهجاً على صعيد المسعى التصوفي. جوانب أخرى من التعليم الهليني مثل العلوم، والفلسفة، والماورائيات (المتيافزيقا) الخفية، كانت مقبولة في أوساط البلاط قوبلت بالرفض من إسلام علماء الحواضر والمدن. ومثل الآداب الفارسية، جرى تغليف الثقافة الهلينية، وتعديلها، وتوظيفها لتدعيم المواقع الأخلاقية والدينية الأساسية لعلماء الحواضر. غير أنها بقيت تحظى بالرعاية في دوائر البلاط بوصفها جزءاً من عمليات التثقيف والتهذيب الأممية (الكوزموبوليتية) والأرستقراطية. في مثل هذا الثوب كانت الفلسفة والعلوم الهلينية ستُحفظ لتوظيفها في عمليات مجابهة وتفاعل مع الفكر الديني الإسلامي ولإيصالها، لاحقاً، إلى أوروبا المسيحية.

ما لبث الصراع فيما بين النظرات العالمية أن أفضى أيضاً إلى اشتباك بين الخلافة وعلماء الحواضر حول مضمون العقيدة الإسلامية ودور الخلافة في إدارة شؤون الأمة الإسلامية وتدبير أمورها. من البداية الأولى بالذات كان الخلفاء قد ادعوا أنهم حماة المصالح الدينية والسياسية للأمة الإسلامية. زعم الخليفة العباسي المهدي (775 ـ 785) أنه حامي الإسلام من الهرطقة ومتمتع بحق تحديد العقيدة المقبولة. فيما بعد، حاول المأمون (813 ـ 833) إعادة صوغ الأسس الدينية للخلافة غداة الحرب الأهلية الممزِّقة التي أوصلته إلى العرش. حاول المأمون استمالة خصومه وكسبهم عن طريق تعيين أحد أئمة الشيعة، علي

الرضا، الإمام الثامن المتحدر من صلب علي، وريثاً للخلافة. كانت عملية إعادة التقارب مع المذهب الشيعي توحي بأن المأمون كان متبنياً لوجهة النظر الشيعية القائلة بأن الخليفة هو من اختيار الله ومتمتع بسلطة تحديد مواصفات العقيدة والشريعة الإسلاميتين. غير أن علياً الرضا ما لبث أن قضى نحبه في غضون سنة واحدة. حاول المأمون بعد ذلك بلوغ الهدف نفسه عن طريق تبني أطروحة معتزلية قائمة على القول بخلق القرآن، بعدم كونه ذا جوهر إلهي مقدس. ساهمت هذه العقيدة في تأكيد أهمية الخليفة الدينية عبر التلميح إلى أن القرآن، بوصفه مخلوقاً، كان، مثل سائر المخلوقات جميعاً، خاضعاً لتفسير الخلافة الملزم. لم تكن هذه ادعاءات فارغة ومزاعم جوفاء. ما لبث المأمون أن أطلق نوعاً من عملية محاكمات التفتيش لإجبار فقهاء المسلمين و'علمائه' على التسليم بهذه العقيدة، وبحقه هو في إعلانها على الملأ.

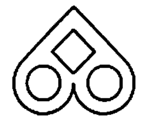
وبالفعل فإن جل كبار فقهاء الدين و'علمائه' أقدموا، افتراضياً، على الاستسلام. وبين قادة الدين لم يبادر أحد سوى أحمد بن حنبل إلى رفض ادعاءات الخليفة. ما لبث أحمد هذا، وقد سبق له أن اشتهر بوصفه أكبر علماء الحديث في عصره، أن برز على أنه القائد الشعبي لوجهة نظر علماء الحواضر. أنكر فكرة خلق القرآن، وأكد المرجعية المتعالية للكلمة المكتوبة وسلطانها على مفسريها من البشر. جادل أحمد يقول إن الفروض الدينية الإسلامية ليست مستمدة من 'الفرمانات' الخلافية، بل هي مقتبسة من نصوص أساسية وأصلية معروفة لدى كبار الفقهاء والعلماء. أما الخليفة فلم يكن إلا مجرد أداة تنفيذية بيد الأمة الإسلامية، بعيداً عن أن يكون مصدراً لأي عقائد. إن صراعاً دام طويلاً بين الخلافة والعلماء ما لبث أن انتهى بانتصار الأخيرين. ففي عام 848 ـ 849 أقدم الخليفة المتوكل على قلب سياسة أسلافه، وعلى نبذ أطروحة المعتزلة، وعلى التسليم بصحة الزعم القائل بأن القرآن لم يكن كلمة الله المخلوقة. تنازل الخليفة عن كل من نقطة العقيدة الخلافية من جهة وعن حقه في الاضطلاع بالمرجعية الأخيرة حول المعتقدات الدينية من ناحية ثانية.

رغم هذا الانقلاب، كان الضرر الذي لحق بسلطة الخلافة غير قابل

للتعويض. قامت ادعاءات الخلافة بدفع الاستياء المتفاعل منذ زمن طويل إلى السطح. باتت الخلافة موضع شبهة لدى العلماء وعند أهل التقوى من المسلمين، الذين صاروا يرونها منحرفة عن المبادئ الدينية الصحيحة. وبمقدار ما كانت الإمبراطورية العباسية قد أُسست على قاعدة الهوية الإسلامية والخلافة، فإن فقدان التأييد هذا كان كارثياً على الصعيد السياسي. وعلى الرغم من أن الخلافة بقيت رأس الأمة ورمز وحدة المسلمين، فإن فجوة كانت قد انفتحت بين الدولة والطوائف أو الجماعات الدينية. بعد ذلك المنعطف، كان الخليفة سيمثل المصالح الإدارية والتنفيذية للإسلام، في حين كان العلماء والفقهاء وأرباب النزعات الصوفية سيتولون مهمة تحديد أطر العقيدة الدينية الإسلامية. بدأ الإسلام يتطور تحت إشراف أساتذة الدين من الفقهاء والعلماء. فالصراع حول 'خلق القرآن' جاء مؤكداً للانفصال الحاصل بين صيغتي الثقافة والأمة الإسلامية ـ انقسام الدولة عن المؤسسات الدينية، وانقسام البلاط عن علماء الحواضر، وانقسام الصيغة الأممية (الكوزموبوليتية) للحضارة الإسلامية عن صيغتها الدينية. في المستقبل كانت الصيغتان ستتطوران على خطين منفصلين.

الفصل 8

سقوط الإمبراطورية العباسية



السيرورات نفسها التي تمخضت عن انبثاق الإمبراطورية الإسلامية الأولى، ونخبها، وصيغها الثقافية أفضت إلى انهيارها وتحولها. فانحطاط الإمبراطورية العباسية بدأ حتى في زحمة عملية التعزيز والترسيخ. ففيما كان النظام دائباً على تقوية وتدعيم مؤسساته العسكرية والإدارية، وعلى تشجيع اقتصاد وثقافة مزدهرين، كانت قوى أخرى تبادر إلى التحرك والقيام بأعمال كان من شأنها أن تقود، آخر المطاف، إلى تفكيك الإمبراطورية العباسية.

انحطاط الحكم المركزي

في وقت مبكر يعود إلى عهد هارون الرشيد (786 ـ 809) كانت مشكلات الوراثة قد أصبحت حاسمة. أوصى هارون بتوريث نجله الأكبر، الأمين، الخلافة، ونجله الأصغر المأمون ولايةَ خراسان وحقَّ خلافة أخيه. مع وفاة هارون حاول الأمين استبعاد أخيه لصالح ابنه. نشبت حرب أهلية. كان الأمين مدعوماً بجيش بغداد العباسي، في حين لاذ المأمون بأمراء الحرب الخراسانيين المستقلين. وفي حرب أهلية مريرة نجح المأمون في إلحاق الهزيمة بأخيه فتولى الخلافة عام 813.

ما إن صار المأمون على العرش، حتى حاول التعامل مع خصومه ورعاياه الساخطين عن طريق اعتماد سياسة ذات وجهين. تمثل أحد الأهداف، كما سبق

لنا أن نكرنا في الفصل السابق، باستعادة شرعية الخلافة من خلال استغلال الولاءات الشيعية والعقائد المعتزلية وصولاً إلى تمكين الخلافة من التحكم بشؤون الدين. هذه السياسة أخفقت، وبإخفاقها حُرمت الخلافة من قدر بالغ الأهمية من التأييد الشعبي. كذلك تبنى المأمون سياسة عسكرية جديدة. للفوز بالتحكم بالخلافة، كان قد اعتمد على دعم أمير حرب خراساني يدعى طاهر ما لبث أن أصبح، بدوره، والياً على خراسان (820 ـ 822) وقائداً للقوات العباسية في طول الإمبراطورية وعرضها، مع الوعد بجعل منصب الولاية وراثياً يؤول إلى وَرَثَتِه من بعده. رغم الجدوى الآنية لهذا الترتيب، فإن التنازل عن ولاية وراثية أدى إلى إحباط المشروع الخلافي الهادف إلى إذابة أعيان الأقاليم في بوتقة الحكم المركزي. باتت الإمبراطورية خاضعة لنوع من التحالف بين الخليفة وأمير الحرب الإقليمي الأهم والأقوى نفوذاً.

لتحييد قوة الطاهريين واستعادة التحكم المباشر بالولايات، كان الخلفاء تواقين لإيجاد قوات عسكرية جديدة. وهكذا فإن المأمون والمعتصم (833 ـ 842) شكلا قوات من نمطين. الأول تألف من قوات عُرفت 'بالشاكرية'، خاضعة كلياً لقيادة رؤسائها المحليين مما وراء النهر، وأرمينيا، وإفريقيا الشمالية. وعلى الرغم من أن الجنود لم يكونوا مرتبطين ارتباطاً مباشراً بالخلفاء، فإنهم شكلوا عامل توازن مع الطاهريين. أما النمط الثاني من القوة فكان مؤلفاً من مماليك أتراك عُرفوا باسم 'الغلمان'، ابتيعوا إفرادياً، ولكنهم جُمعوا في سرايا وفرق. التماساً للكفاءة والروح المعنوية، ولنوع من توازن القوة بين الفرق، كانت كل فرقة تعيش في حيها الخاص، لها مسجدها وأسواقها الخاصة، وتتدرب، وتتمون، وتحصل على مرتباتها من قائدها. وهكذا فإن الفرق المملوكية، هي الأخرى، ما لبثت أن أصبحت وحدات مكتفية ذاتياً وكان ولاؤها الأول لضباطها بدلاً من الخلفاء.

كانت العمليات المنهجية لتجنيد المماليك، وتدريبهم، واستخدامهم، ابتكاراً وتجديداً مهمين في تاريخ الشرق الأوسط، والبداية الأولى لمؤسسة كانت ستطبع عدداً كبيراً من الأنظمة الإسلامية اللاحقة. فالحاجة العسكرية والسياسية الماسة

لقوات موالية يجب أن تكون قد لفتت أنظار الخلفاء إلى السوابق العريقة الراسخة منذ زمن طويل لاستخدام قوات عسكرية من المناطق المحيطة والكتل السكانية الهامشية. فمنذ أيام الامويين كان الخلفاء والولاة في الإمبراطورية الإسلامية قد جندوا وحدات تكميلية في إيران الشرقية واعتمدوا على قوات مطواعة، موالية، بل حتى مملوكية، لتولي مهام الحراسة الشخصية. والنظام الجديد للفرق المملوكية لم يكن إلا عقلنة لممارسات أقدم بعد جعلها حجر زاوية للتنظيم العسكري العباسي.

هذه الفرق الجديدة شدت من عضد الخلفاء، ولكن الجنود الآسيويين (مما وراء النهر) والترك سرعان ما تصادموا مع أهالي بغداد ومع الجنود السابقين العرب في الجيش البغدادي، وحصلت اشتباكات دامية. وعلى الأثر قام المعتصم ببناء عاصمة جديدة، سامراء، على مسافة نحو 70 ميلاً إلى الشمال من بغداد، لعزل القوات عن الجماهير. وفي حين أن بغداد بقيت عاصمة المنطقة الثقافية والتجارية، فإن سامراء كانت بين عامي 836 و870 مقر القيادة العسكرية والإدارية للخلافة. غير أن المدينة الجديدة لم تفد إلا في خلق المزيد من المصاعب. فالخلفاء الذين كانوا قد حلموا بتجنب الصدامات بين الأهالي والعسكر، وجدوا أنفسهم، على العكس من نلك، منخرطين في منافسات محتدمة بين فرق الحراسة المختلفة. أقدم الضباط على تبني بيروقراطيين مدنيين ووضعهم تحت رعايتهم، وعلى الإمساك بزمام إدارات إقليمية، وعلى السعي آخر المطاف إلى التحكم بوراثة الخلافة بالذات. تمخضت المنافسات فيما بين الفرق والألوية إلى الفوضى. فبين عامي 861 و870 قُتل جميع الضباط القادة، وخرجت القوات من دائرة التحكم فتحولت إلى عصابات. أدى استخدام الجيوش المملوكية إلى زيادة اتساع الهوة الفاصلة بين الخلافة والجمهور الذي تتولى حكمه. وفي حين أن الإمبراطورية العباسية المبكرة كانت قد اعتمدت على دعم رعاياها العسكريين، حاولت الإمبراطورية المتأخرة أن تسيطر على الشعوب بقوات أجنبية.

في الوقت نفسه، ثمة تغييرات في التنظيم الإداري أدت أيضاً إلى تقليص قدرة الحكومة المركزية على التحكم بالإمبراطورية. وهذه التغييرات جاءت نتيجة تدخل الجيش من جهة، وصعود قوى إقليمية مستقلة من جهة ثانية، غير أنها

كانت أيضاً بسبب التوترات والضغوط الداخلية الطاغية المتجذرة في العمل الطبيعي للجهاز البيروقراطي. في الإدارة العباسية دأب جميع كبار الضباط على توظيف أتباعهم الشخصيين لأداء مهام مكاتبهم أو مناصبهم. كي يتعلم فن المحاسبة أو العمل المكتبي كان على أي شاب أن يلتحق بخدمة أحد السادة، وأن يعيش في عائلته، وأن يصبح خادماً شخصياً مخلصاً. كان مديناً لسيده بالاحترام والطاعة مدى الحياة، وكان ولي النعمة ملزماً لا بتدريبه فقط بل وبحمايته وضمان ارتقائه في وظيفته. ومع مرور الوقت أصبح الجهاز البيروقراطي خاضعاً لهيمنة سلسلة من العصابات والشلل المؤلفة من الموظفين الذين كان همهم الأول منصبّاً على استغلال المنصب البيروقراطي لتحقيق المكاسب الخاصة. كَفَّت البيروقراطية عن أن تكون خادمة لمصالح الحاكم والإمبراطور، وبدأت تتحرك من منطلق تحقيق المصالح الشخصية والفئوية للكتبة.

مع حلول نهاية القرن التاسع، كانت العصابات الصغيرة الكثيرة المرتبطة بعدد كبير من كبار الموظفين قد استُقطبت في كتلتين كبيرتين عُرفتا ببني الفرات وبني الجراح. كل من هاتين الكتلتين كانت ملتفة حول أحد الوزراء وأقربائه ومواليه. كذلك كانت للعائلتين دوائر أوسع من الأتباع تبعاً لانتماءات اجتماعية وإيديولوجية. فكتلة بني الجراح كانت مؤلفة في المقام الأول، وإن لم يكن حصرياً، من مسيحيين نساطرة أو مسيحيين مهتدين إلى الإسلام، متعلمين غالباً في دير قُنّى الواقع في جنوب العراق. ومع حلول منتصف القرن التاسع، كانت هذه الكتلة قد أصبحت متمتعة بما يكفي من النفوذ والسطوة لتؤثر في سياسة الدولة. في العام 852 جرى إقناع المتوكل (847 ـ 861) بأن يكفل للمسيحيين، حرية الدين، والإعفاء من الخدمة العسكرية، وحق بناء الكنائس؛ وبأن يمنح الكاثوليكوس النسطوري حق تدبير شؤون جميع المسيحيين القضائية. كذلك أقر الخليفة حق المهتدين في وراثة ممتلكات الأبوين اللذين كانا لا يزالان مسيحيين، رغم أن الشريعة الإسلامية لا تسمح بمثل هذه المناقلات. غير أن هذه التنازلات سرعان ما تم إبطالها. الكتلة الكبرى الثانية، كتلة بني فرات، كانت من شيعة بغداد في المقام الأول.

ما لبث رؤساء هاتين الكتلتين أن باتوا متحكمين بالأجهزة الحكومية كلها. في عهد المتوكل كان الوزراء يحمِّلون مسؤولية المكاتب الإدارية. ومع أن هؤلاء كان يمكن تعيينهم وإقالتهم من قبل الخليفة حسبما يشاء، فإن الخلفاء نادراً ما أقدموا، في الممارسة العملية، على التدخل في أعمال الجهاز البيروقراطي (الروتينية) الرتيبة. أي وزير مع كتلته لم يكن يصل إلى السلطة إلا عبر الدسائس ومن خلال رشوة الخليفة وأعضاء حاشية بلاط آخرين. وكان من شأن همهم الرئيس أن يبقى بعد ذلك متركزاً على استغلال وظائفهم، واسترجاع ما دفعوه من رشوة، والاستعداد لأزمان مستقبلية صعبة (الإكثار من القروش البيضاء لمواجهة الأيام السوداء، كما يقول المثل) عبر حيل مختلفة مثل جداول الرواتب المزورة، والسمسرة الزائفة، والمضاربات غير المشروعة، وأخذ الرشا. درج الموظفون على رؤية مواقعهم مُلْكية خاصة قابلة للشراء والبيع والاستغلال تحقيقاً للربح الخاص. ما إن كانت إحدى الكتلتين قد تولت السلطة وعُرف أنها اغتنت، حتى كان الخليفة والكتلة الأخرى يصبحان تواقين للاستيلاء على الثروات التي راكمها الممسكون بزمام السلطة. كان الخليفة يبادر، عندئذ، إلى تعيين وزير جديد؛ كتلة منافسة تتولى السلطة، كتلة لن تتأخر في مصادرة موجودات الفريق المهزوم. كان بعض المال يذهب إلى الخليفة ويعود إلى الخزينة، ولكن بعضاً آخر كان يجد طريقه إلى جيوب الكتلة المنتصرة. ثمة مكاتب خاصة استُحدثت لتولي إدارة الأموال المستعادة: ديوان المصادرات للأملاك المصادرة وديوان المرافق للرشا المصادرة. لم تكن الخلافة قادرة على الحفاظ إلا على قدر متواضع من النفوذ عن طريق جعل الكتل تتناوب على السلطة ومن خلال توظيف أي تغيير في الحكم مناسبة للسطو على موارد مسروقة من الكتلة التي كانت الأخيرة على كراسي الحكم.

غير أن الكلفة كانت باهظة على نحو استثنائي، لأن الحكومة المركزية كانت تُجبر على ابتكار أساليب إدارية جديدة لتعويض جملة الخسائر السياسية والمالية التي رتبتها أجهزة بيروقراطية فاسدة. تمثل أحد الأساليب بتوزيع الإقطاعات أو بيعها إلى الجنود، وأعضاء الحاشية، والموظفين، الذين كانوا يتولون

تحصيل الضرائب المفروضة عادة من الفلاحين ويدفعون جزءاً منها إلى الحكومة المركزية. ورغم جلبه قدراً من الدخل على المدى القصير، فإن الإقطاع كنظام أفضى إلى اختزال الموارد على المدى الطويل، كما إلى تعطيل السير الطبيعي لعمل الإدارة الإقليمية والمحلية. يضاف إلى ذلك أن الإقطاع شكل غطاء مفضوحاً لجمع ومراكمة حيازات صغيرة. تحت ضغط دوائر جباية الضرائب، كان الفلاحون يلتمسون حماية الإقطاعيين الاقوياء محيلين أراضيهم عليهم. كانت الممارسة تعرف باسم التلجئة أو الحماية. إن تنامي أعداد الملكيات العقارية الكبيرة، أدى إلى مضاعفة تضاؤل المساحات الخاضعة للإدارة الرتيبة (الروتينية). وبدلاً من تكليف الفلاحين بالضرائب على نحو مباشر نسبياً، وجدت الحكومة نفسها منخرطة أكثر فأكثر في أسلوب التعامل مع أعيان أقوياء من ملاك الأراضي المحليين، اختزلوا مهمة الإدارة إلى تحصيل أجور متفق عليها.

إضافة إلى بيع الإقطاعات، قامت الحكومة المركزية أيضاً باستحداث أسلوب تلزيم الخراج أو الضرائب في العراق وإيران الغربية. رغبة منها في الحصول على موارد سلفاً، كانت الحكومة تبيع حق تحصيل الضرائب إلى متعهدي خراج. كانت المناطق المكلفة تعرض في مزادات سنوية، أو تباع مقابل مبلغ يقدر أن يكون متناسباً مع المحاصيل المحتملة بالاستناد إلى التجربة. كانت الدولة تضمن مورداً محدداً في السنة قبل عام واحد من تحقق موعد التحصيل عادة، وكان ملتزمو الضرائب يربحون عن طريق تحصيل ضرائب مضاعفة تفوق ما كان يتعين عليهم تسديدها للدولة. ولجعل الدولاب يدور بما يخدم مصلحة الحكومة المركزية، كان لا بد من توفير أجهزة تفتيش بالغة الصرامة.

غير أن تلزيم الضرائب أو الخراج لم يكن، على أي حال، ترتيباً مالياً محضاً؛ كان، بالأحرى، صيغة بديلة من صيغ الإدارة. فملتزم الضرائب لم يكن يكتفي بدفع مبلغ لتحصيل الضرائب، بل كان أيضاً يوافق على تولي وظيفة الإدارة المحلية، وتغطية جميع النفقات الحكومية المحلية، والاستثمار في الري، ودعم الشرطة المحلية. وعلى الرغم من أن مفتشي الحكومة حاولوا حماية الفلاحين من سوء المعاملة والاستغلال، فإن الجهاز الأساسي للإدارة المحلية

كان يجري إبداله بسلسلة من الإدارات الخاصة. على الصعيد العملي، تعرضت الحكومة، إذ أقدمت على توزيع الإقطاعات وبيع مزارع الخراج، لفقدان تحكّمها بالأرياف الجالبة للموارد.

استقلال الأقاليم وعملية التفكك

مع تدهور القدرات العسكرية والمالية للحكومة المركزية، نجحت الأقاليم في توسيع هامش استقلالها أكثر فأكثر. ولايات الأطراف الخاضعة لإدارة حكام خراجيين، تحرروا كلياً من التبعية للإمبراطورية وأعداد كبيرة من الولايات المركزية، كانت تدار من بغداد مباشرة ذات يوم، أصبحت ولايات تخوم وأطراف خاضعة لتحكم ولاة شبه مستقلين. تدهور السلطات الإقليمية حصل بطريقتين رئيستين. في بعض الحالات، قام ضباط من الحرس التركي باغتصاب إدارة ولايات معينة واستقلوا عن الإدارة المركزية. باتت مصر بين عامي 878 و905، مثلاً، خاضعة لتحكم العائلة الطولونية. مؤسس السلالة أحمد بن طولون (868 - 884)، وهو معاون والي مصر أساساً، أسس جيشاً مملوكياً خاصاً، واستولى على مالية مصر، وثبّت أقدام سلالته الخاصة، متمتعاً كل الوقت بحماية أولياء نعمة وأوصياء في بلاط الخليفة. في مناطق أخرى، ثمة ولاة سطوا على صلاحيات الحكومة المركزية. بعضهم توقف عن تحويل الموارد. آخرون فاوضوا على دفع مبالغ محددة ثمناً لمناصبهم.

وفي مكان آخر، ما لبث انحطاط السلطة المركزية أن أتاح فرصة المقاومة الشعبية للتحكم المركزي. كان العراق مسرحاً لثورة مطولة أشعلها الكادحون العبيد من الزنج. في منتصف القرن التاسع كان هناك حشد من الغزاة (جنود الثغور) المنتفضين في سجستان (جنوب - شرق إيران) بقيادة الصَّفَّاريين. نجح هؤلاء في الاستيلاء على سجستان وكرمان والهند الشمالية؛ وفي انتزاع خراسان من أيدي الطاهريين؛ وصولاً، بعد ذلك، إلى السيطرة على إيران الغربية فالمبادرة إلى غزو العراق. وعلى الرغم من أنهم هُزموا في العراق، فإن الخلافة اضطرت للاعتراف بسيطرتهم على خراسان والجزء الأكبر من إيران الغربية. تمخض

الانتصار الصَّفَّاري عن إبدال النخب القديمة من ملاك الأراضي والإداريين بقيادات جهادية (من الغزاة).

على الرغم من ضياع مصر وإيران، كانت الخلافة قادرة على إعادة تأكيد ذاتها. ففي عام 900 تمكن الحكام السامانيون فيما وراء النهر من إلحاق الهزيمة بالصفاريين. وقد كان الانتصار الساماني مكسباً كبيراً وعظيماً بالنسبة إلى العباسيين، لأن هؤلاء السامانيين كانوا يمثلون أعيان ملاك الأراضي والإداريين الذين كانوا يتولون حكم الإمبراطورية العباسية انفسهم، ولانهم استأنفوا التعاون بين إحدى السلالات الإقليمية المستقلة الكبرى والحكم المركزي العباسي. في 905 نجح الخلفاء أيضاً في هزيمة السلالة الطولونية في مصر وسورية. غير أن استعادة السلطة المركزية لم تكن إلا مؤقتة. فمع بقاء الجهاز البيروقراطي في حالة فوضى، لم تكن الخلافة قادرة على توظيف انتصاراتها العسكرية المؤقتة من أجل إعادة تنظيم الإمبراطورية. لم تكن هذه الانتصارات سوى هجعة عابرة لسيرورة انحدار باتت سقوطاً مباشراً بين عامي 905 و945.

في العقود الأولى من القرن العاشر، عاد المذهب الشيعي ليصبح من جديد الشكل الريادي لمقاومة الإمبراطورية العباسية على الصعيد الشعبي. كان ثمة تبشير بالمذهب الإسماعيلي في العراق الجنوبي، وفي البحرين، وفي سورية، وفي ما بين النهرين (الجزيرة)، وفي اليمن، وفي الديلم، وفي إيران الشرقية، وفي إفريقيا الشمالية. كانت للإسماعيليين، على ما يبدو، إدارة مركزية، إلا أن البعثات الإسماعيلية كانت أميل إلى التكيف مع قناعات ومفاهيم دينية سابقة لدى الأشخاص المستهدفين بالهداية. درج الإسماعيليون على اعتماد المهتدين خطوة خطوة، فلا يتم تقديم تعاليم الدين الحقيقية كاملة إلى الجميع. يضاف إلى ذلك أن الحركة ناشدت جميع طبقات الأهالي، من الفلاحين في العراق وسورية، أو من البدو في الجزيرة العربية، أو من القرويين في إيران، أو من البربر في إفريقيا الشمالية، أو من الطبقات العليا الراقية في إيران الشرقية.

أفضى التحريض الديني - السياسي الإسماعيلي إلى سلسلة من الحركات التمردية المعروفة باسم الحركة القرمطية. نحو عام 900 كانت ثمة سلسلة من

الانتفاضات الفلاحية في العراق، والثورات البدوية في سورية وشمال ـ شرق الجزيرة العربية، قادت إلى تأسيس دولة قرمطية في البحرين. وفي عشرينيات القرن العاشر شن القرامطة هجوماً على البصرة والكوفة وهددوا بغداد، وقطعوا طرق الحج، واستباحوا مكة ونهبوها، وأخذوا معهم الحجر الأسود من الكعبة. في إفريقيا الشمالية قام فرع آخر من فروع الحركة القرمطية بتأسيس الخلافة (أو السلالة الحاكمة) الفاطمية (909) التي استكملت اجتياح كل إفريقيا الشمالية ومصر مع حلول عام 969. ادعى الفاطميون أنهم خلفاء النبي الشرعيون، لا فيما يخص ولايتهم فقط بل وبالنسبة إلى العالم الإسلامي كله. أقدموا حتى على اعتماد عنوان الخليفة منتهكين بذلك الوحدة الرمزية للأمة الإسلامية. ثم التحقت بركب الفاطميين الخلافةُ الأموية في الأندلس (إسبانيا) مع مجموعة من دول شمال إفريقيا (انظر الباب الثاني) التي ساهمت بهذه الطريقة في الحط من قدر الخلافة العباسية على أصعدة اللقب، والوجاهة، والهيبة، والمشروعية.

كذلك كان المذهب الشيعي منبع إلهام مقاومة العباسيين في بلاد ما بين النهرين (الجزير الفراتية)، حيث كان البدو العرب تحت قيادة الأسرة الحمدانية قد مدوا نفوذهم جنوباً من الموصل إلى بغداد، وغرباً إلى قلب سورية الشمالية، وشمالاً إلى أرمينيا. وفي إقليم الديلم القزويني نجح اللاجئون الشيعة الفارون من الاضطهاد العباسي في هداية المحليين إلى الإسلام. وفي 874 أعلن شيعة الديلم استقلالهم عن الخلافة، وطردوا الوالي العباسي، وأسسوا دولة مستقلة. في أوائل القرن العاشر نجح حاكم ديلمي محلي يدعى مَرْدَويج بن زيار في اجتياح القسم الأكبر من إيران الغربية. وحين قُتل في العام 937 آلت إمبراطوريته إلى المرتزقة الديلميين الذين كانوا في خدمته، بقيادة الإخوة البويهيين، الذين أسسوا دولتهم في المنطقة.

ثمة ولاة وأمراء حرب آخرون استولوا أيضاً على مناطق واسعة. ففي 935 كان الخليفة قد فقد السيطرة على جل الولايات باستثناء المنطقة المحيطة ببغداد. وبسبب عجزهم على الصعيدين الإداري والعسكري لم يكن بوسع الخلفاء سوى

التماس الحماية من هذه القوة الإقليمية أو تلك، أو ضرب بعض هذه القوى ببعضها الآخر. في 936 أقدم الخلفاء، لصد الأعداء الذين كانوا يواصلون الضغط على بغداد، على ابتكار منصب أمير الأمراء (القائد الأعلى) وعلى تجريد أنفسهم من جميع الصلاحيات الفعلية عدا حق اختيار أقوى أفراد رعيتهم وتنصيبه رئيساً للدولة. وبعد صراع معقد متعدد الجوانب، أحكم البويهيون قبضتهم على بغداد في 945. سُمح للخلفاء أن يستمروا متمتعين بسلطة شكلية أو اسمية ـ وبالفعل فإن الخلفاء العباسيين داموا حتى عام 1258 ـ ولكنهم لم يعودوا يحكمون؛ كانت الإمبراطورية العباسية قد توقفت عن الوجود.

إن تفكك الإمبراطورية العباسية إلى عدد من الأنظمة الإقليمية المستقلة انطوى على حصول تغييرات واسعة في تنظيم المجتمع. فظهور نخبة عسكرية مملوكية والصيغة الإقطاعية الجديدة للإدارة أكدتا ليس فقط انحلال الإمبراطورية وتفككها، بل وانتقال السلطة من نخب قديمة إلى أخرى جديدة. كان الحكم العباسي المبكر قد بُني على قاعدة نوع من الائتلاف بين أركان الإدارة المركزية والعائلات الإقليمية المالكة للأرض وغيرها من الأعيان. دأبت الإمبراطورية على اجتذاب عمداء العائلات الإقليمية إلى جهاز الحكم المركزي، الذين كانت نواياهم الحسنة تساهم في توحيد الإمبراطورية وفي جعل الإدارة المركزية فعالة في الأقاليم. غير أن أركان الإدارة المركزية راحوا، مع الزمن، يميلون أكثر فأكثر إلى أن يكونوا مؤلَّفين من أبناء وأحفاد كتبة سابقين بدلاً من استقدامهم من عائلات إقليمية. ومع تعاقب أجيال الكتبة جيلاً بعد آخر، تحول الجهاز البيروقراطي إلى منظمة حضرية، مدينية، واهية الارتباط أو عديمته مع الولايات. لم يعد هذا الجهاز يمثل كتل الإمبراطورية السكانية المختلفة. يضاف إلى ذلك أن استحداث تلزيم الخراج أو الضرائب، الذي كان يتطلب استثمارات كبيرة، أدى إلى ترجيح كفة مصالح التجار المغتنين من الانخراط في الاتجار بالرقيق، والحبوب، والمبادلات الدولية. المصرفيون القادرون على توفير المبالغ الضرورية وتوجيهها نحو الاستثمارات الرسمية تزايدت أهميتهم باطراد. وهكذا فإن نخبة تجارية، هي نتاج سياستي المركزة المالية وتحصيل الخراج لدى الإمبراطورية، وأحد إفرازات

الفرص التي وفرتها التجارة الشاملة للعالم، بدأت تحل محل طبقة الكتبة، بصلاتها الإقليمية، بوصفها الركن السياسي الأساسي للحكومة المركزية.

انحطاط الحكومة المركزية جر وراءه التدمير النهائي لأعيان الأقاليم والولايات من ملاك الأراضي الذين كانوا سند الإمبراطورية العباسية أساساً. إن صعود أمراء الحرب العسكريين ومعهم نخبة مالية وإدارية جديدة ذات قاعدة مدينية، إضافة إلى تطور صيغ جديدة لحيازة الأرض بما فيها الإقطاعات والتلزيمات الخراجية جلب إلى الأرياف نخبة جديدة مدعومة بالصلاحيات المتضائلة ولكنها مستمرة في أن تكون ذات شأن للحكومة المركزية، لتنافس أعيان الولايات القدامى. برزت في العديد من المناطق طبقة جديدة من كبار المتحكمين بالأرض ومالكيها مفروضة فرضاً على الريف من جراء سياسات الحكومة المركزية وحلت محل صغار الأعيان ذوي الملكيات العقارية المتواضعة في القرى.

هذه التغييرات السياسية والاجتماعية الكبرى كانت مصحوبة بتدهور اقتصادي واسع الانتشار. ففي أثناء العقود الأخيرة من القرن التاسع والعقود الأولى من القرن العاشر، جرى تخريب الاقتصاد العراقي. على امتداد ما يزيد على قرن كامل من الزمن كان الخلفاء قد أهملوا الاستثمار في مشاريع الري والاستصلاح. تعرض الري في منطقة دجلة لقدر بالغ القسوة من الخراب جراء الحروب شبه المتواصلة، وباتت مساحات شاسعة من الأراضي مهجورة. أدى توزيع الإقطاعات وابتداع التلزيم الخراجي إلى تعطيل جميع الحوافز المشجعة على صيانة إنتاجية الريف. في العراق الجنوبي، أدت انتفاضات العبيد وثوراتهم أيضاً إلى خسائر زراعية. ومع أن أوائل الحكام البويهيين حاولوا استعادة القنوات واستصلاح الأراضي المهجورة، فإن الاضطراب السياسي والاستغلال المالي دمرا الأرياف. ما لبث العراق، وهو الأكثر ازدهاراً بين مناطق الشرق الأوسط ذات يوم، أن أصبح أحد أكثرها فقراً، ولم يكن ليستعيد ازدهاره الزراعي حتى القرن العشرين.

جدول 4: النظم الإقليمية الشرق أوسطية: الإمبراطورية العباسية في حقبة ما بعد الحكم الإمبراطوري

	العراق	إيران الغربية	خراسان	ما بين النهرين (الموصل)	مصر	سورية
700	العباسيون 750 ـ 945	العباسيون 750 ـ 934	العباسيون 750 ـ 821	العباسيون 750 ـ 905	العباسيون 750 ـ 868	العباسيون 750 ـ 945
800			الطاهريون 821 ـ 873 الصفاريون 873 ـ 900		الطولونيون 868 ـ 905	
900	البويهيون 945 ـ 1055	البويهيون 934 ـ 1040	السامانيون 900 ـ 999 الغزنويون 999 ـ 1040 (في أفغانستان، 961 ـ 1186)	الحمدانيون 905 ـ 991 العقيليون 992 ـ 1096	العباسيون 905 ـ 935 الاخشيديون 935 ـ 969 الفاطميون 969 ـ 1171	موزعة بين الحمدانيين في حلب 945 ـ 1004 والفاطميين في دمشق 978 ـ 1076
1000	السلاجقة 1055 ـ 1194	السلاجقة 1055 ـ 1194	السلاجقة 1038 ـ 1157			المرداسيون 1023 ـ 1079 في حلب اجتياح سلجوقي 1078؛ دول سلجوقية 1078 ـ 1183 دول صليبية 1099 ـ 1291
1100				الزنكيون 1127 ـ 1222	اجتياح صلاح الدين 1169 الأيوبيون 1169 ـ 1250	الأيوبيون 1183 ـ 1260
1200	المغول 1258		إغارات بدوية توّجها المغول		المماليك 1250 ـ 1517 العثمانيون 1517 ـ 1805	المماليك 1260 ـ 1517 العثمانيون 1517 ـ 1918

كذلك عانى العراق من تدهور التجارة الدولية. فالثورات القرمطية ألحقت أضراراً كبيرة بتجارة الخليج العربي/الفارسي، وبالتجارة بين الجزيرة العربية والعراق. كان لتعطل الخلافة تأثير في الطرق التجارية التي كانت تجلب البضائع من الشرق الأقصى وجنوب آسيا إلى بغداد، لإعادة شحنها إلى البحر الأبيض المتوسط. في أواخر القرن العاشر، ساهم النظام الفاطمي في التأسيس لخط تجاري دولي بديل عبر البحر الأحمر والقاهرة، وهو الأمر الذي أدى أيضاً إلى نسف ازدهار العراق.

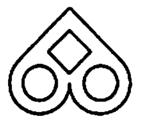
لم تكن الولايات الأخرى أقل تدهوراً وانحطاطاً. فما بين النهرين (الجزيرة الفراتية) الذي جرى استيطانه في القرن السابع بأعداد كبيرة من البدو عانى اقتصادياً من طغيان الرعي على الزراعة. في أواخر القرن الثامن بدأ الفلاحون جراء تعرضهم لإغارات البدو والضرائب الفاحشة يهجرون الأرض. وخلال القرن التاسع، كان ثمة تقهقر على صعيد حياة الاستقرار نتيجة الضغوط البدوية. أدى انبثاق السلالة الحمدانية إلى تكريس هيمنة البداة الرُّحَّل على المستقرين. كانت مصر مدينة بانحطاطها لاستغلال الفلاحين. أما إيران فقد حافظت على مستوياتها العالية من التطور الحضري والزراعي حتى أعماق القرن الحادي عشر.

وهكذا فإن تفكك الإمبراطورية العباسية كان تحولاً سياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً دفعة واحدة. تمخض عن إحلال سلسلة من الدول الصغرى محل إمبراطورية واحدة، موحدة. جرى إبدال النخب البيروقراطية وصغار ملاك الأرض ممن كانوا يفضلون الحكم الممركز بملاك أرض كبار وأمراء حرب عسكريين ممن كانوا معارضين لمثل هذا الحكم. أخيراً، سياسات الإمبراطورية العسكرية، والإدارية، والثقافية نفسها أفضت إلى انهيارها، وصولاً إلى التشكل اللاحق لنمط جديد من أنماط الدولة والمجتمع الشرق أوسطيين.

من الثقافة الإسلامية إلى المجتمع الإسلامي: إيران والعراق، 945 ــ نحو 1200

الفصل 9

منظومة دول الشرق الأوسط فيما بعد الحقبة العباسية



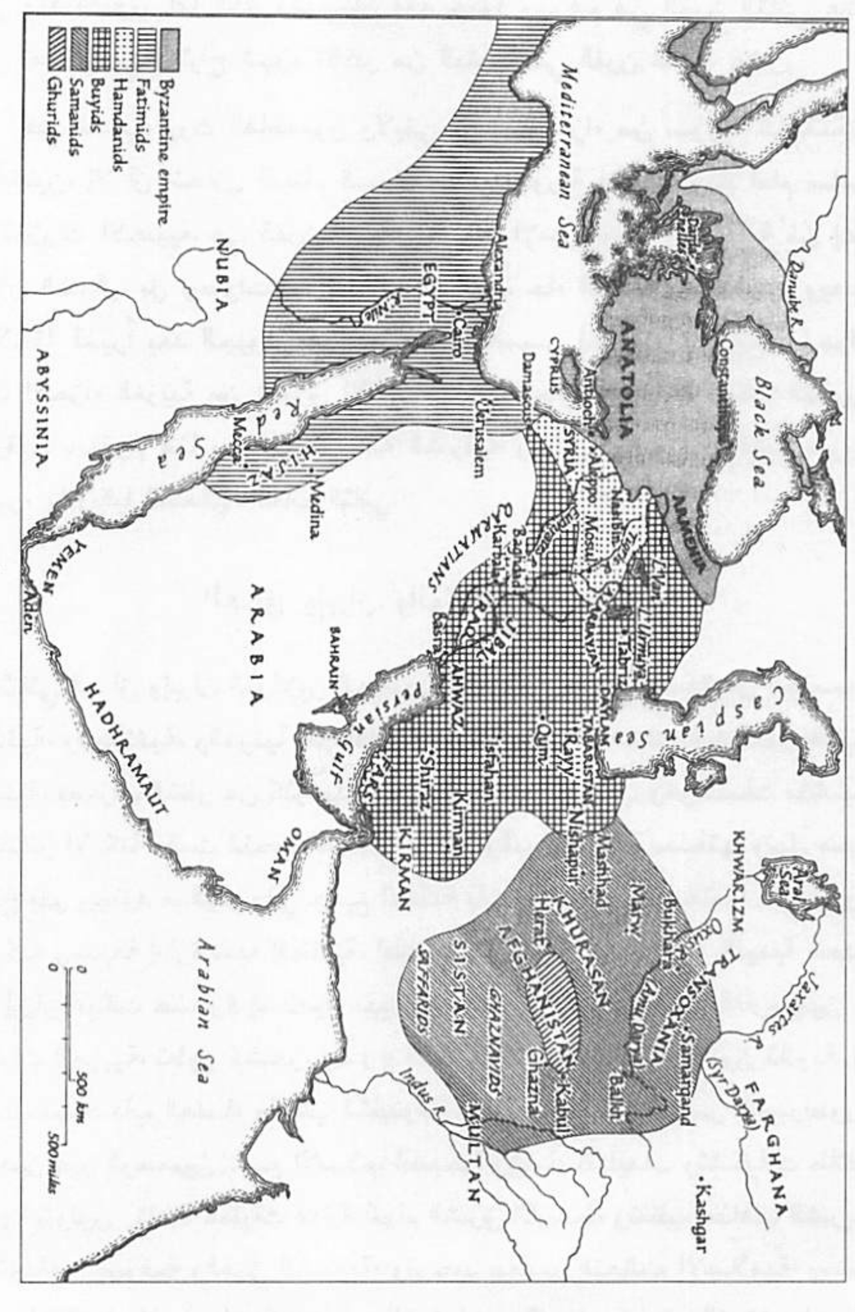
مع تفكك الإمبراطورية العباسية لم يعد ممكناً سرد تاريخ الشرق الأوسط من وجهة نظر مركزية. فتاريخ الفترة الفوضوي الذي يتبع يُفهم بأفضل أشكال الفهم عبر تمييز الأجزاء الشرقية من الشرق الأوسط بما فيها ما وراء النهر، وإيران، والعراق، عن الأجزاء الغربية المؤلفة، في المقام الأول، من سورية ومصر. ففي الشرق كان الجيل الأول من الأنظمة التي ورثت ممتلكات الإمبراطورية العباسية يشمل البويهيين في العراق وإيران الغربية (945 ـ 1055)، والسامانيين في إيران الشرقية وما وراء النهر (حتى 999)، والغزنويين في أفغانستان وخراسان (حتى 1040). أفرزت هذه الأنظمة سلسلة متعاقبة من الإمبراطوريات البدوية كما أتاح انهيار الإمبراطورية العباسية فرصة إزالة الحدود الفاصلة بين أجزاء الشرق الأوسط المستقرة وأعماق آسيا الوسطى، ما مكّن الأقوام البدوية التركية من التوغل في المنطقة. في القرن العاشر نجح القراخانيون في اجتياح ما وراء النهر والسيطرة عليه. وفي القرن الحادي عشر استولى السلاجقة على

إيران والأناضول. أما الغُز والنايمان فقد حذوا حذوهم في القرن الثاني عشر؛ نجح المغول في اجتياح الجزء الأكبر من المنطقة في القرن الثالث عشر.

في الغرب، ورث الفاطميون ولايتي مصر وأجزاء من سورية العباسيتين السابقتين، إلا أن انحلال النظام السياسي في سورية فتح الطريق أمام سلسلة من الغزوات الأجنبية. في القرن العاشر تمكنت الإمبراطورية البيزنطية من إعادة احتلال الشمال، بل وحاولت حتى اجتياح القدس. جاء الصليبيون اللاتين، وبعدهم السلاجقة أخيراً بعد الجيوش البيزنطية. مع تأسيس أنظمة ذات طابع سلجوقي، عادت الأجزاء الغربية من الشرق الأوسط إلى الالتحاق من جديد بركب التطورات الشرقية. سنقوم هنا بمعاينة الأنظمة الشرقية وإبقاء موضوع مناقشة سورية، ومصر، وإفريقيا الشمالية، للباب الثاني.

العراق، وإيران، والولايات الشرقية

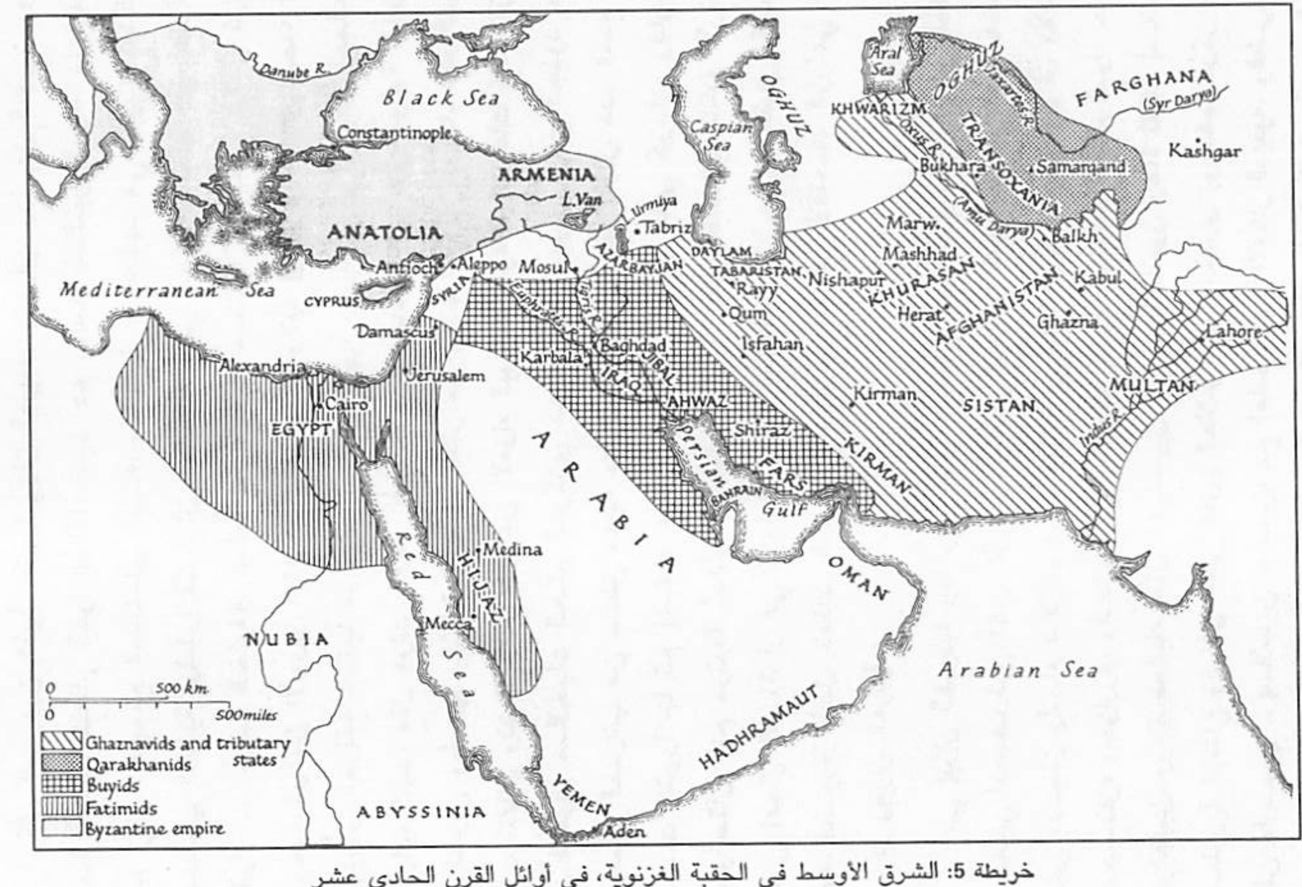
كان ثنائي العراق وإيران المركزين الحاسمين لاجتراح سلسلة جديدة من المؤسسات الدولتية، والطائفية، والدينية. في هذه المنطقة، تم بناء حشد من الدول الشرق أوسطية، بصرف النظر عن كثرتها وقصر آجالها، حول نخب ومؤسسات متشابهة. في سائر الأمكنة فقدت النخب المالكة للأرض والبيروقراطية سلطتها وحل محلها شيوخ بدو وجنود مماليك. وفي جميع الأمكنة بات تماسك الدولة معتمداً على جيوش مملوكية وصيغة إدارة شبه إقطاعية. أصبحت كل دولة راعية ثقافة إقليمية محددة. ففي إيران انبثقت حضارة إسلامية جديدة مستندة إلى اللغة والفنون الفارسيتين. في الولايات العربية، تطور الشعر، وشرح المخطوطات، والعمارة، وفنون ثانوية. في الوقت نفسه، دأب العلماء وأرباب التصوف الذين كانوا، في العصر الإمبراطوري، الناطقين غير الرسميين باسم الإسلام، أصبحوا رؤساء تنظيمات وتشكيلات طائفية. صاروا يتولون رئاسة عمليات هداية أقوام الشرق الأوسط، وتنظيم مذاهب الشريعة، والأخويات الصوفية والفرق الشيعية، وتوحيد معايير التعاليم الإسلامية، وصوغ شرعة أخلاق إسلامية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. رغم التمزق، ظهر إلى الوجود صيغة جديدة لدولة، أمة (جماعة)، وديانة إسلامية.



خريطة 4: نظم ما بعد الخلافة في أواخر القرن العاشر

كان البويهيون الذين حكموا إيران الغربية، والعراق، وما بين النهرين رواد النمط الجديد للنظام. أبقوا الخلفاء حيث هم رؤساء شكليين للدولة، واعترفوا بهم رؤساء لجميع المسلمين السنة، وتنازلوا عن حقهم في تعيين شاغلي المناصب الدينية، وقبلوا فكرة أن حقهم هم في الحكم مستند إلى اعتراف وإقرار من جانب الخليفة. عملياً كان النظام مستنداً إلى تآلف عائلي تولى بموجبه كل من الأخوين الغازيين 'الفاتحين' ولاية إيران أو العراق حصة له. الجيوش المؤلفة جزئياً من المشاة الديلميين، وجزئياً من الخيالة المماليك الاتراك، كانت، مثل قوات خلافة الأيام الأخيرة، منظمة في فرق موالية لقادتها المباشرين وطمعها بالثروة والسلطة اكثر من ولائها للدولة نفسها. هذه الفرق كانت تتقاتل وتشجع النزاعات بين الأمراء البويهيين. وهذه النزاعات كانت تزيد من اختزال صلاحيات الحكم المركزي مع قيام البويهيين بمنح الجنود حق تحصيل الضرائب من مناطق معينة بدلاً من الرواتب. وعلى مثل هذه المنح أو الهبات كثيراً ما تم إضفاء عنوان الإقطاع القديم. ففي كرمان، وفارس، وخوزستان أقدم مرتزقة أجانب من الترك والديلم على اغتصاب ملكية الأرض، وعلى إهمال الاستثمار في الزراعة، وعلى استغلال الفلاحين لتحقيق مكاسب آنية، قصيرة الأجل. تمثلت النتيجة بمزيد من تقهقر الاقتصاد الزراعي في العراق وإيران الغربية.

في إيران الشرقية وما وراء النهر، حافظت السلالة السامانية على النظام العباسي لنصف قرن آخر. كان النظام يُدار من قبل نخبة بيروقراطية معتمدة على الأعيان وأبناء عائلات ملاك الأراضي المحليين، في حين أن ولايات سجستان، وخوارزم، وأفغانستان الملحقة كانت خاضعة لحكم أمراء حرب خراجيين، وولاة مماليك. مثل العباسيين، كان السامانيون رعاة ثقافة إسلامية أسطورية الإبداع والخلق. ففي القرن العاشر برزت بخارى بوصفها مركز أدب وفن فارسيين - إسلاميين جديدين، مع إعادة صوغ الأفكار الدينية، والشرعية، والفلسفية، والادبية العربية وصبها في قوالب فارسية. وللمرة الأولى أصبح الدين والثقافة الإسلاميان متوفرين بلغة غير اللغة العربية.



خريطة 5: الشرق الأوسط في الحقبة الغزنوية، في أوائل القرن الحادي عشر

غير أن النظام الساماني ما لبث أن تفكك في القرن العاشر، وآلت ممتلكاته في خراسان وأفغانستان إلى وال مملوكي، اتخذ من غزنة (أفغانستان) عاصمة له، يدعى ألبتكين. أسس الأخير نظاماً مملوكياً للجنود المماليك الذين اجتاحوا خراسان وحكموها من 999 إلى 1040، وأفغانستان حتى عام 1186. وهؤلاء المماليك هاجموا ما وراء النهر وإيران الغربية، ونهبوا لاهور في 1030، واحتلوا أجزاء من شمال الهند حتى 1187. في جميع الأمكنة أجهزوا على النخب المترسخة وأحلوا محلها جنوداً مماليك؛ الحكام أنفسهم كانوا مماليك سابقين. ومثل البويهيين كانوا يمنحون جنودهم الإقطاعات، غير أنهم حافظوا أيضاً على ملامح موروثة عن الإدارة البيروقراطية السامانية للإبقاء على التحكم المركزي بتوزيع الأراضي ولتحصيل الخراج، والغنائم، وموارد المزارع العائدة للتاج. كذلك قام الغزنويون بإطلاق سياسة خطب ود وتأييد القيادات الدينية، عبر إعلان الولاء للخلافة، ودعم التعليم الإسلامي مع نوع من إحياء الأدب الفارسي. من الآن وصاعداً كانت الملامح المحددة لأنظمة الشرق الأوسط متمثلة بما يلي: جيش مملوكي، وإدارة لامركزية، ورعاية ثقافة فارسية - إسلامية.

مع حلول منتصف القرن الحادي عشر، أخلى الحكم الغزنوي مكانه لقوى جديدة ذات جذور ممتدة إلى قلب آسيا الوسطى. فمنطقة آسيا الوسطى هذه الواقعة بين حدود الإمبراطوريتين الإيرانية والصينية كانت مأهولة بأقوام رعوية متخصصة بتربية الخيل والأغنام مصدراً للرزق. وهؤلاء كانوا، عموماً، يعيشون في جماعات صغيرة، إلا أنهم كانوا يستطيعون تشكيل اتحادات للصراع من أجل التحكم بالمراعي ولشن الهجمات على مناطق الاستقرار. وفي غضون القرنين السابع والثامن، ثمة أقوام بدوية على الحدود الشرقية للصين، منعتها سلالة تانغ من دخول الصين، بدأت تضغط غرباً بحثاً عن المراعي. تمخض هذا عن إطلاق موجة هجرات دافعة لشعوب آسيا الوسطى إلى عمق منطقة بحر آرال، وما وراء النهر، وخوارزم، وأفغانستان.

كانت هذه الأقوام منظمة تحت قيادة أسر ملكية ورؤساء آخرين. أقامت علاقات تجارية وثقافية منتظمة مع مناطق مستقرة. درج البداة على عادة شراء

الحبوب والتوابل والأقمشة والأسلحة من الأقوام المستقرة. بالمقابل كانوا يبيعونها المواشي والجلود والأصواف والعبيد. هذه المبادلات الحية المفعمة بالنشاط أغرت الأقوام المستقرة بنشر سلسلة من المحطات والبلدات التجارية في قلب البوادي وبإشراك بداة من آسيا الوسطى في تجارة القوافل بين ما وراء النهر وحوض الفولغا والأقاليم السيبيرية شمالاً، والصين شرقاً.

يضاف إلى ذلك أن أقواماً بدوية على احتكاك بتجار، وباحثين، وصوفيين مسلمين، تم إطلاعها على الدين الإسلامي. في الأصل كانت هذه الأقوام وثنية، مؤمنة بأن العالم، الحي وغير الحي، ماهول بأرواح حية حيوية، وشامانيين مؤمنين بأن بعض أفرادهم متمتعون بالقدرة على فصل الجسد عن الروح، وعلى الارتقاء إلى السماء أو الانحدار نحو العالم السفلي، في لحظات النشوة والانجذاب. معرفة ملكوتات الماوراء وقواه جعلت الشامانيين أطباء ومفسري أحلام. غير أن شعوب آسيا كانت مطلعة على المسيحية النسطورية، التي كان قد تم التبشير بها في البوادي والسهوب. كثيرون كانوا بوذيين؛ وبعضهم كانوا مانويين. في منتصف القرن العاشر، تمت هداية أقوام القارلوق التي كانت ستؤلف الإمبراطورية القَرَاخانية، إلى الإسلام. وقبيل نهاية القرن تمت أيضاً هداية أقوام الأوغوز (الغُز) المنتمية إلى العائلة السلجوقية إلى الإسلام. وهكذا فإن أقوام آسيا الوسطى التركية كانت، مع حلول القرن العاشر قد طورت القدرة على عقد تحالفات واسعة النطاق، وراصفت نخباً ومؤسسات ملكية، وامتلكت خبرة في التجارة، وتبنت الهوية الدينية لدى الأقوام المستقرة. كانت ستدخل الشرق الأوسط مجهزة بالمؤهلات السياسية والثقافية المطلوبة لتصبح نخبة إمبراطورية جديدة.

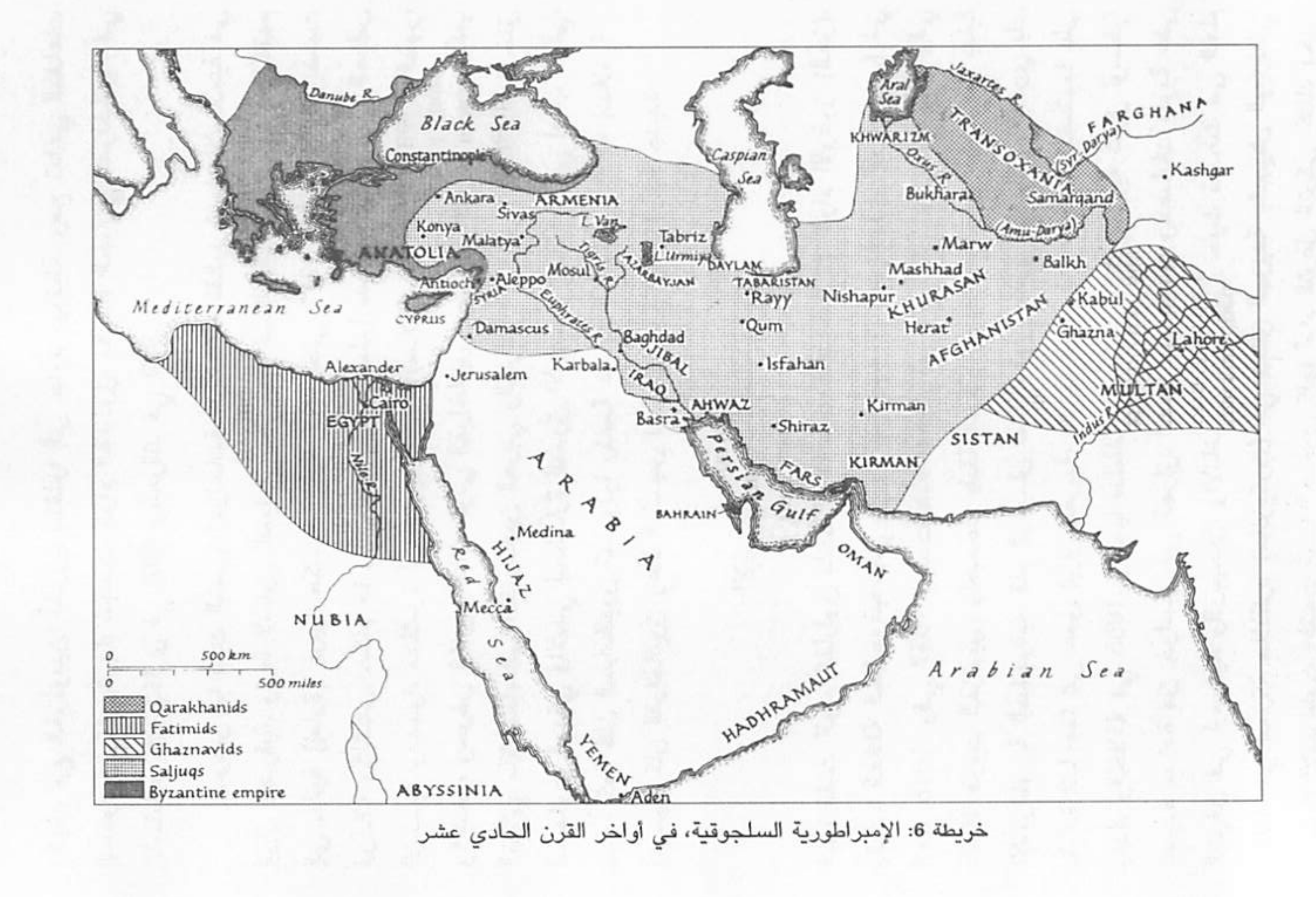
المساواة على صعيد المؤهلات السياسية والثقافية مهدت لنسف الحدود بين البوادي والأراضي المزروعة. ومع هداية أقوام آسيا الوسطى، بادر مقاتلو الثغور أو الغزاة (المجاهدون)، الذين كانوا قد دأبوا حتى الآن على مقاومة الإغارات التركية من منطلق الدفاع عن حضارتهم الإسلامية ضد البرابرة، بادروا إلى التخلي عن الجهاد. فمع اهتداء الأتراك تعرض منطق الحياة الجهادية بمجمله للنسف، وسارع المجاهدون إلى هجر التخوم الشرقية. كثيرون من أولئك لانوا

بالهند مع الغزنويين؛ آخرون انتقلوا إلى حدود بيزنطة. ومع تداعي الدفاعات الحدودية وتشوشها، نجحت أقوام القارلوق، بقيادة السلالة القراخانية، في الاستيلاء على بخارى في 992 وسمرقند في 999.

سرعان ما ذابت النخب القراخانية في بوتقة تقاليد الدول الإسلامية في إيران الشرقية. وتبعاً لأسلوب آسيا الوسطى قام الحكام الجدد بتقسيم ممتلكاتهم إلى خانية (إمارة) غربية حكمت ما رواء النهر حتى 1211، وخانية شرقية ضمت فرغانه وكاشغر. حكام ما وراء النهر الجدد قبلوا بسلطة خلفاء بني العباس الاسمية ودعموا، مباشرة أو مداورة، نشر الإسلام بين أهالي ما وراء النهر، وكاشغر، وحوض التاريم. كذلك تولى القراخانيون رعاية عملية التأسيس للأدب التركي، بالاستناد إلى الأنموذجين العربي والفارسي، ما وفر إمكانية إعادة خلق المحتوى الديني والأدبي لحضارة الشرق الأوسط الإسلامية في إهاب تركي. تماماً كما كان السامانيون قد تولوا رئاسة عملية التأسيس لثقافة إسلامية - فارسية، كان القراخانيون رعاة التأسيس لحضارة إسلامية - تركية جديدة.

الإمبراطورية السلجوقية

فيما قامت أقوام القارلوق باحتلال ما وراء النهر، بادرت أقوام الأوغوز (الغُز)، بقيادة العائلة السلجوقية، إلى عبور نهر جيحون (آموداريا - الأوكسوس) في العام 1025. وفي 1037 نجحت هذه الأقوام في الاستيلاء على نيسابور؛ وفي 1040 هزمت الغزنويين وأصبحت طبقة الحكام الجدد لخراسان. هذه كانت بداية الإمبراطورية السلجوقية. قام الزعيمان السلجوقيان طغرل بك وأخوه جغري بك، بقيادة أتباعهما إلى عمق إيران الغربية، وهزما البويهيين، وأحكما قبضتهما على بغداد والخلافة في 1055، وسُميا سلطانين وحاكمين لإمبراطورية شرق أوسطية جديدة ممتدة من خراسان إلى العراق. أقدمت مجموعات وعصابات بدوية على التوغل في أرمينيا، وأذربيجان، والأناضول البيزنطي، حيث نجحت في العام 1071، في معركة ملانكرد (مانزيكرت) في إلحاق الهزيمة بالجيش البيزنطي، وأسرت الإمبراطور، وفتحت آسيا الصغرى كلها أمام التوغل التركي. كذلك دخلت

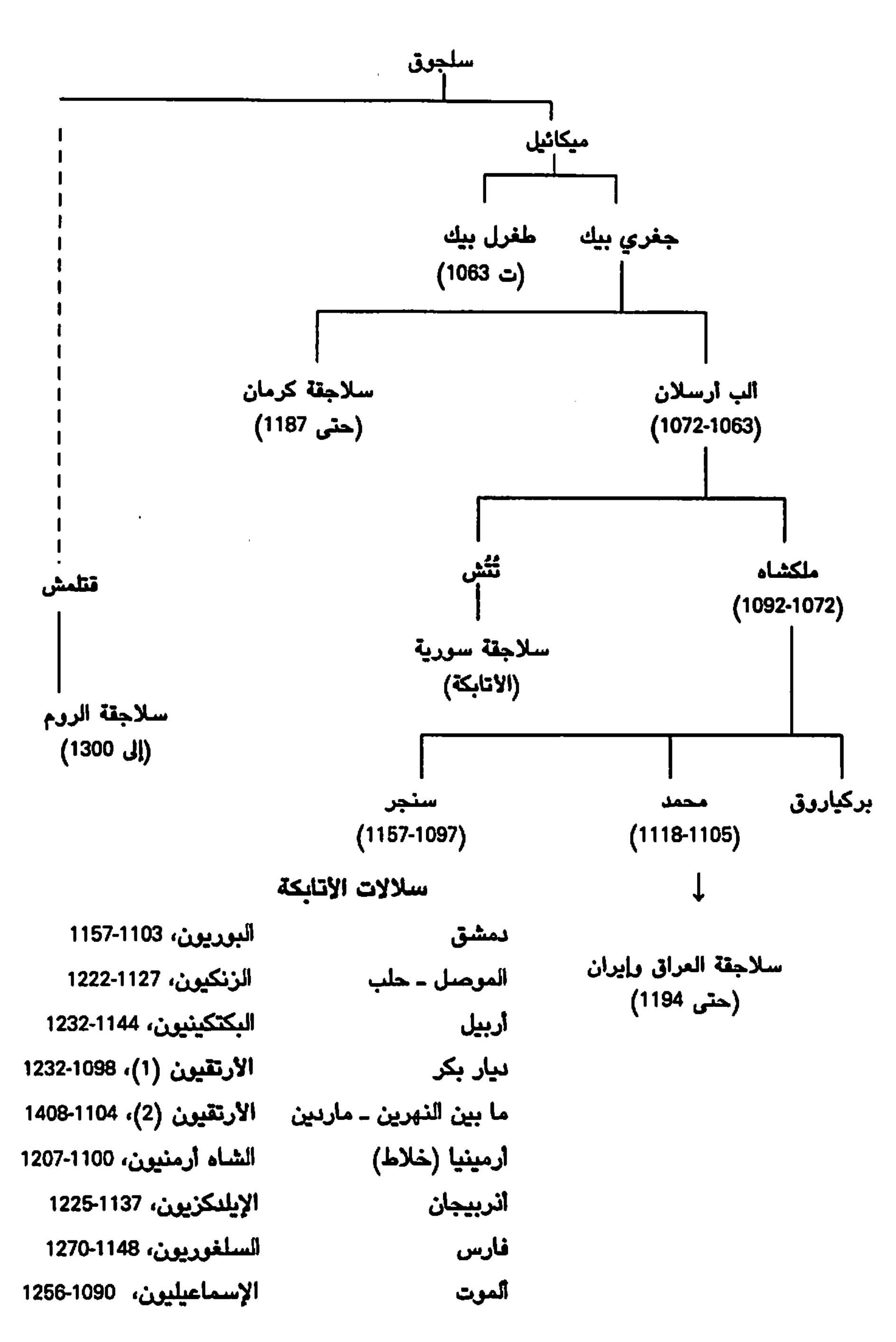


خريطة 6: الإمبراطورية السلجوقية، في أواخر القرن الحادي عشر

الأقوام التركية المتقدمة العراق وما بين النهرين، ومدّت الهيمنة السلجوقية موصلة إياها إلى البحر الأبيض المتوسط.

وهكذا فإن السلاجقة أعادوا توحيد الجزء الأكبر من الإمبراطورية العباسية وأنعشوا حلم الوحدة الإسلامية والإمبراطورية الكونية الشاملة. حاولوا إعادة بناء صيغ بيروقراطية للإدارة، وتولوا رعاية فعاليات ونشاطات دينية إسلامية بوصفها الأساس المتين لمشروعيتهم. ومع أن السلاجقة كانوا يتطلعون إلى بناء إمبراطورية شرق أوسطية موحدة ومتماسكة، فإن القدرات التنظيمية والمؤسسية اللازمة لتدعيم وإدامة إمبراطورية كهذه لم تكن متوفرة. فالاقتصاد العراقي لم يبق قادراً على إسناد وإعالة حكومة مركزية؛ ولم تكن استعادة الإدارة البيروقراطية على نحو فعال في مجتمع بات خاضعاً لإقطاعيين عسكريين حلوا محل الأعيان من صغار الملاك في الفترتين الساسانية المتأخرة والعباسية ممكنة.

يضاف إلى ذلك أن التراث السلجوقي البدوي أثبت أنه ضار بالنسبة إلى تطلعات السلاجقة الإمبراطورية. وفيما كانوا موحدين اسمياً تحت سلطة سلطان واحد، فإن السلاجقة لم يكونوا يملكون أي فكرة ثابتة حول الخلافة أو الوراثة الشرعية، وكانوا يعدون حق الحكم عائداً إلى الأسرة القائدة كلها. وهكذا فإن أفراداً من العائلة الحاكمة كانوا أصحاب حق في تقاسم ممتلكات العائلة باسم الجماعات الفرعية القبلية التي كانوا يتولون قيادتها. يضاف إلى ذلك أن التراث القبلي أدى إلى إنعاش مؤسسة الأتابك (Atabeg)، الذي كان مربياً أو وصياً مكلفاً بتنشئة وتثقيف أمير صغير السن وبممارسة الحكم باسمه. كان يحق للأتابك أن يتزوج أم وريث أو وصي قاصر وافته المنية، فيصبح حاكماً بذاته. كانت هذه بداية عدد كبير من الإمارات المستقلة ذات العلاقة بالسلاجقة. أخيراً، ثمة جماعات قبلية كانت مخصصة بمناطق للسكن والرعي. جميع هذه الجوانب للتراث البدوي فعلت فعلها السلبي ضد الوحدة الإمبراطورية تحت قيادة سلطان واحد.



شكل 5: سلالات الفترة السلجوقية

للتغلب على هذه العيوب المتأصلة، اعتمد سلاطين السلاجقة مؤسسات بويهية وغزنوية. حاولوا اختزال تعويلهم على الأقوام التركية التي كانت قد اجتاحت الإمبراطورية وفتحتها عبر إيجاد جيوش مملوكية مؤلفة من الاتراك، اليونانيين، الخراسانيين، الأكراد، الكرج، وغيرهم. تبنوا الممارسة البويهية القائمة على منح اقطاعات الأرض بوصفها رواتب للجنود. إلا أن الإمبراطورية الموحدة لم تستمر إلا من عام 1055، حتى موت ملكشاه في 1092. وبعده تقاسم أبناؤه الاقاليم فيما بينهم، مؤسسين سلالات مستقلة في العراق، الأناضول، أذربيجان، ما بين النهرين، سورية، خوزستان، فارس، كرمان، وخراسان. أثبتت هذه أنها لم تكن سوى أنظمة قصيرة الآجال، عاجزة عن تعزيز السلطة أو الدفاع عن الحدود. تمثلت النتيجة بسلسلة جديدة من الغزوات البدوية. أواخر القرن الثاني عشر استطاع قوم مغولي معروف باسم قره خيتاي، كان قد حكم الصين الشمالية في القرن الحادي عشر، أن ينتزع السيطرة على ما وراء النهر من أيدي القره خانيين. أقوام الغز حلت محل القره خيتاي، اجتاحت خراسان، وقامت في 1153 بكسر المقاومة السلجوقية الأخيرة للمزيد من الإغارات البدوية الآتية من آسيا الوسطى. وقد تبعهم النايمانيون والمغول. كانت لهذه الغزوات عواقب سكانية (ديمغرافية) طويلة المدى. ففي القرن الحادي عشر أصبحت أرمينيا، أذربيجان وأجزاء مما بين النهرين، التي كانت إيرانية أو كردية، أصبحت كلها تركية. يونانيو الأناضول كانوا يتعرضون لعملية هداية إلى الإسلام. عاشت إيران انهياراً شبه كامل لسلطة الدولة، غزوات بدوية مطردة، وتدميراً غير مسبوق. تمثل الرمز الأقصى لهذه الحقبة الفوضوية بإعدام آخر خلفاء بني العباس في 1258.

دول المماليك والإدارة

على الرغم من الأنظمة الإقليمية الكثيرة وقصيرة الاعمار، فإن نمطاً شاملاً لمؤسسات حكومية ما لبث، بين عامي 950 و1200، أن أخذ شكلاً. كانت لهذه المؤسسات جذورها في المفهوم العباسي المتأخر للخلافة، وفي استخدام قوات عسكرية مملوكية مع أشكال الإقطاع وإدارة الخراج، وفي المفاهيم البدوية للعائلة

وسلطة الدولة. هذا النظام الجديد أخذ شكلاً، أولاً، في الولايات الشرقية للإمبراطورية العباسية السابقة تحت إشراف البويهيين، والغزنويين، وأوائل السلاجقة.

مع غروب شمس الإمبراطورية العباسية تم ابتكار مفهوم جديد للمرجعية الحكومية لاستيعاب جملة الوقائع السياسية المتغيرة. ومع أن السلالة العباسية استمرت في العرش حتى عام 1258، فإن الخلفاء لم يعودوا متمتعين بأي سلطة سياسية حصرية. حكام آخرون في مصر، وإفريقيا الشمالية، وإسبانيا ادعوا لقبهم الذي كان امتيازاً، وفقدوا النفوذ العسكري والإداري الفعال. غير أنهم احتفظوا، مع ذلك، بدور في شؤون القضاء والدين إذ ظل الخليفة يُعد رئيس المؤسسة الدينية وقادراً على تعطيل العدالة وأعمال العبادة. كذلك بقي الخلفاء متمتعين بسلطة أخلاقية ـ معنوية مهمة وكانوا قادرين على التدخل لتعديل خطط وسياسات بعض الأمراء العلمانيين (الزمنيين). وفوق كل شيء، احتفظوا بالوضعية الرمزية بوصفهم رؤساء الأمة الإسلامية؛ جميع السلطات الإقليمية كانت تعد مفوَّضة من الخلفاء.

في الوقت نفسه، كان الغزاة وأمراء الحرب الممسكون بزمام الأمر يسعون إلى ترسيخ قاعدة مستقلة لسلطتهم. فالبويهيون، الذين كانت قوتهم مستندة إلى رعاية مماليك مدى الحياة مقابل خدمتهم المخلصة، وإلى أيمان متبادلة بين مقاتلين ورسميين، كانوا لا يزالون يسعون لإفراز هالة مشروعية شعبية. عمدوا إلى إحياء ألقاب إيرانية قديمة بما فيها لقب الـ 'شاهنشاه' (ملك الملوك)، وتبني أسماء إسلامية طنانة، وممارسة طقوس لاستعراض شارات ملكية مثل التاج والعرش، والقول بهالة ملكية توحي بانتقاء إلهي متكشف في سلسلة أحلام، ومعجزات، ونبوءات. قام البويهيون باصطناع شجرات نسب تربطهم بالملوك الإيرانيين القدماء، وبرعاية المرافق العامة، والأدب، والفنون رموزاً للصفة الملكية. بالمثل، التمس الغزنويون اعترافاً من الخلفاء، وتولوا، على نحو مضمر، مسؤولية حماية الإسلام، ولكنهم دأبوا أيضاً على تمجيد عهود حكمهم عن طريق إقامة قصور فاخرة الهندسة مع طقوس بلاط مميزة، ومن خلال تشييد جوامع ومآذن

رائعة تعبيراً عن خدمتهم للدين، وللمجتمع، وللحضارة. أقر السلاجقة، مثل أسلافهم، بأنهم موظفون لدى الخليفة لخدمة الإسلام، ولدعم مؤسسات الدين. والحاكم السلجوقي الأول طغرل بك، تبنى لقب السلطان لتأكيد سلطة عليا وحصرية، رغم أن اللقب ما لبث مع الزمن أن أصبح عنواناً عادياً لحكام الشرق الأوسط.

بقي تقاسم السلطة والمرجعية بين الخلفاء والسلاطين ملتبساً. طوال بقاء سلاطين السلاجقة حكاماً فعالين، لم يكن الخلفاء متمتعين إلا بمرتبة سياسية محدودة. أما كلما أصبح السلاطين الممسكون بزمام الحكم ضعفاء، فكان ثمة ما يغري الخلفاء بتأكيد سلطتهم السياسية في بغداد والمناطق المحيطة. ظل السلاطين رغم اعتمادهم على اعتراف الخلفاء بمشروعية حكمهم، دائبين على التماس الوجاهة الدينية عبر رعاية الحياة الدينية الإسلامية، وعن طريق إطلاق المزاعم، على الطريقة الإيرانية، بأنهم مضطلعون بالمسؤولية والسلطة لحماية رعاياهم بتكليف من الله على نحو مباشر. وهكذا فإن البعد الإسلامي للسلطة السياسية ما لبث، في غضون حقبة ما بعد العباسيين، أن طفا على السطح أكثر فأكثر. كان تعيين الخليفة يُعد جوهرياً بالنسبة إلى ضمان المشروعية. وأصبحت المسؤولية عن المؤسسات الإسلامية التبرير الرئيس للسلطة السياسية على الرغم من أن مفاهيم الحكم الإيرانية والتركية لم تختف.

ثمة ترتيبات مؤسسية جديدة جنباً إلى جنب مع مفاهيم سلطة حكم مبتكرة، كانت تميز حقبة ما بعد الإمبراطورية. فسائر أنظمة ما بعد العباسيين كانت قائمة على أساس نخبة عسكرية غريبة. فالأنظمة البويهية، والغزنوية، والقراخانية، والسلجوقية كانت مبنية على قاعدة أقليات عرقية، بمن فيها مرتزقة من حوض بحر قزوين ومن الأقوام التركية البدوية في آسيا الوسطى. لم يكن لهذه النخب أي ارتباط عرقي، أو ثقافي، أو لغوي، أو تاريخي بالشعوب الخاضعة لحكمها. كانت القوات البدوية (الهجانة، ربما، بلغة العصر، أو حرس البادية) تُستكمل بالحرس الإمبراطوري المؤلف من الجنود المماليك لتحقيق التوازن مع نفوذ النخب البدوية. عموماً كان يتم شراء هؤلاء المماليك من آسيا الوسطى وهم

لا يزالون صغار السن وتجري تربيتهم في بلاطات أسيادهم. درج كل نظام على اتباع سياسة ضرب الفرق المملوكية ببعضها لصيانة مرجعية الحاكم. وبين الحين والآخر كان المماليك، كما في الحالة الغزنوية، يستولون على سلطة الدولة فيصبح كبار القادة سلاطين.

المملوكية العسكرية ودول المماليك كانتا مؤسستين 'فريدتين'. إلا أن ترجمة كلمة غلام أو مملوك إلى كلمة 'عبد' الإنجليزية تنطوي على دلالات خاطئة وغير مناسبة. فمفهوم الغلام أو المملوك كان يشير إلى طاعة شخصية ملزمة ولكن دون أي وضعية متواضعة بالضرورة في المجتمع. بالمعنى العربي والإسلامي كان المملوك العسكري ملكاً شخصياً لسيد، وقابلاً للشراء والبيع. كان خادماً مطيعاً، معتمداً على السيد على صعيدي الأمن والإعالة. غير أن الوضع الاجتماعي للمملوك لم يكن، على أي حال، يعكس خدمته الشخصية، بل مرتبة سيده بالأحرى. فمملوك السلطان كان بوسعه أن يكون قائداً أو وزيراً في الدولة، ومملوك أي جنرال (قائد) ضابطاً في الجيش أو مسؤولاً إدارياً. يضاف إلى ذلك أن المماليك العسكريين كانوا يُعتقون مع الزمن فيصبحون أحراراً، وموالي لأسيادهم السابقين، ما أضفى عليهم حقوقاً قانونية محدودة في ميادين التملك، والزواج، والحماية الشخصية. في هذه المؤسسة كان ولاء المملوك أو المولى العسكري الشخصي الحصري لسيده أمراً حاسماً.

نظام الإقطاع والإقطاع الشرق أوسطي

كان نظام إدارة الدولة المالية وثيق الارتباط بالتنظيم العسكري. كان الحكم العباسي قد بُني على أساس مناهج بيروقراطية في فرض الضرائب وتسديد نفقات البلاط والجيش. أركان الحكم المركزي درجوا على تحصيل الموارد من الأرياف وتسديد استحقاقات الموظفين والجنود الذين هم في خدمة الدولة نقداً وعيناً. ومع انحطاط الإدارة العباسية، فقد الجهاز البيروقراطي المركزي تدريجياً تحكمه بالأرياف، وصار الجنود، مع مجيء السلالة البويهية في 945، يُمنحون، للمرة الأولى، إقطاعات مقابل الخدمة العسكرية. تبنى الغزنويون نظاماً مشابهاً،

وقام السلاجقة بتوسيع دائرة هذه الوسيلة لمكافأة الجيش من العراق وإيران الغربية إلى خراسان. قاموا أيضاً بإدخال النظام إلى سورية، ومنها لاحقاً، في ظل السلالة الأيوبية، إلى مصر. شروط التخصيص كانت مختلفة إلى حدود لافتة. ففي الحالات الغزنوية والسلجوقية المبكرة، كانت إدارة مركزية قوية تبقى متحكمة بالأراضي المخصصة. كان المقطَعون ملزمين بتحمُّل مسؤولياتهم العسكرية ويتناوبون مداورة حسب مشيئة الحاكم؛ الخلافة الوراثية كانت محظورة. كان موظفو الإدارة المركزية يمسكون بالسجلات التي تبين قيمة المخصص (أو الإقطاع) الضريبي، وعدد الجنود الذين يجب توفيرهم، وشروط الخدمة.

في الفترة السلجوقية اللاحقة باتت الحكومة المركزية عاجزة عن صيانة التحكم. صارت الإقطاعات وراثية، وبادر المُقْطَعون إلى اغتصاب الأراضي وقلب حقوقهم في تحصيل الخراج إلى ملكية خاصة. أصبح المقطعون أمراء إقطاعيين متحكمين برقاب الفلاحين. ما لبث التحكم الوراثي بالأقاليم الريفية من جانب المقطَعين العسكريين أن تمخض عن انبثاق إمارات شبه مستقلة في ما بين النهرين (الجزيرة الفراتية) وسورية. أما الممارسة السلجوقية القائمة على أسلوب إعطاء حصص لأعضاء الأسرة الحاكمة، وعلى تشجيع الاستقلال الكامن في مؤسسة الأتابك، وتدهور الضوابط المركزية المقيِّدة لسلطة حكام الولايات، والانتشار الواسع لتخصيص الإقطاعات المعاشية، وتعرض هذه الإقطاعات للاغتصاب، فكانت ميالة إلى تشتيت السلطة السياسية وبعثرتها. أفضت الممارسات الإدارية السلجوقية إلى نوع من التمزيق الشنيع للسلطة السياسية، وإلى إحلال إمارات صغيرة محل دول مترامية الأطراف.

لقد أشار باحثون كثيرون إلى هذا التطور عادّينه مرحلة من مراحل النظام الإقطاعي الشرق أوسطي. وانحطاط الإمبراطورية العباسية يمكن النظر إليه بوصفه نظيراً لتفكك الإمبراطورية الرومانية، والتوزيع الواسع النطاق للإقطاعات في الشرق الأوسط شبيهاً بالتوزيع الواسع الانتشار للإقطاعات (مناطق النفوذ - fiefs) في أوروبا. غير أن التطور الحاصل في الشرق الأوسط يبقى مختلفاً عن

نظيره الأوروبي. كذلك النظام الإقطاعي الأوروبي (feudalism) يعود بجذوره إلى تفكك دولة مركزية وانحلالها، وإلى تفكك الإمبراطورية الكارولانجية، وتوزيع الأرض على حشد من صغار الأمراء في فرنسا في أواخر القرن العاشر والقرن الحادي عشر. إلا أن جوهر النظام الإقطاعي لم يكن كامناً في إلغاء مركزية السلطة وفي الإكثار من الإمارات الصغيرة نسبياً، بل في عدد معين من المؤسسات المميزة الناظمة للعلاقات بين الكتل السكانية الفلاحية وأسيادها الإقطاعيين، والعلاقات فيما بين الأسياد الإقطاعيين أو الأمراء الإقطاعيين أنفسهم.

كانت العلاقة بين الفلاح والأمير الإقطاعي تتحدد بالإقطاعة (العزبة)، وهي ملكية زراعية مؤلفة من مسكن للإقطاعي وممتلكاته الخاصة محاطة بقطع الأرض الصغيرة العائدة للفلاحين. وكانت الإقطاعة عندما تخصص لأحد الإقطاعيين من قبل سيده الأعلى بمثابة مكافأة ناتجة من خدمة الفلاحين، الذين أصبحوا مستأجرين لدى الأمير ومدينين له بواجبات اقتصادية مقابل استغلالهم للأرض. يضاف إلى ذلك أن الإقطاعات كانت تُمنح أيضاً مع حصانة ضد التفتيش المركزي. ثم كان الأمير يُنصّب قاضياً ويتحول مستأجروه إلى رعايا سياسيين له. أخيراً، ولعل هذا هو الأكثر أهمية، كان الفلاحون يصبحون خَدَمَه الشخصيين أيضاً. لم يكونوا قادرين على مغادرة الأرض، وكان ورثتهم يتحولون إلى أقنان على نحو آلي. وكان يتعين عليهم أن يعملوا في أرضه؛ وكانوا عرضة للمتاجرة بهم من قبله؛ وكان يتعين عليهم دفع فدية مقابل حصولهم على حق الزواج أو توريث ممتلكاتهم. كانت صلاحيات الأمير الإقطاعي الاقتصادية وحقوق الدولة القضائية تتضافر مع سلطة شيخ العائلة. وكان تزاوج جملة الصلاحيات والسلطات يحدد مواصفات المزرعة الإقطاعية (الفييف).

في القرن الثاني عشر تم إدخال نوع من النظام التراتبي - الهرمي على توزيع الإقطاعات، وباتت عملية تخصيص الإقطاعات تُعد تعبيراً عن تنازل سيد أو أمير أكبر لمواليه مقابل خدمتهم العسكرية. جميع أمراء الإقطاعات كانوا من حيث المبدأ موالي أو أتباعاً لأمراء أعلى مرتبة. والملك، الأمير الأعلى من الجميع، كان مصدر حيازات الجميع وصلاحياتهم. في النظام الإقطاعي لم تكن العلاقات

بين الأمراء علاقات حكومية بين رؤساء ومرؤوسين، بل علاقات تبعية شخصية. لم يكن التابع إلا المولى الملتزم بسيده، يبادله الخدمة والولاء بالحماية والدعم. يضاف إلى ذلك أن العلاقة بين المولى والسيد كانت تعاقدية، حيث كان انتهاك الاتفاق من أي من الطرفين يؤدي إلى إبطال العقد، وطرد المولى أو انسحابه من الخدمة، وعودة الإقطاعة إلى الأمير. تمثل جانب حاسم من جوانب هذه العلاقة بأن النزاعات كانت تُعرض على محكمة مؤلفة من موال آخرين. فكل مولى كان ملزماً، كجزء من واجباته وحقوقه، أن يحضر محكمة سيده لتسوية النزاعات الناشبة بين الموالي والسيد ولفصل قضايا أخرى.

الزمن وضعف الأمراء في فرنسا مالا إلى تفضيل تحصن الموالي في إقطاعاتهم. لم تعد الإقطاعة تُمنح لمجرد الخدمة بل أصبحت حقاً وراثياً. ومع مرور الوقت جرى فصل الخدمة العسكرية والموالاة عن حيازة الإقطاعة التي أصبحت ببساطة إدارة حكومية وراثية وملكية شخصية.

بوصفها ملكية قابلة للتوريث، كانت حيازة أي إقطاعة تحدد المرتبة الاجتماعية لطبقة المحاربين. لم تكن أي إقطاعة تعني حقوقاً اقتصادية، وخَدَماً شخصيين، وتدبيراً حكومياً وحسب، بل كانت أيضاً تضفي امتيازات النبالة ووجاهاتها. وهكذا فإن النظام الإقطاعي لم يصبح نظاماً خالطاً بين الصلاحيات العامة ونظيراتها الخاصة وحسب، بل صار أيضاً نوعاً من أنواع المجتمع الذي باتت فيه الوظيفة أو المهنة، والمرتبة الاجتماعية، والنفوذ السياسي، وأنماط الحياة والثقافة، والثروة الاقتصادية مرتبطة جميعها بحيازة الأرض.

لم يكن النظام الشرق أوسطي إقطاعياً بالمعنى الأوروبي. صحيح أن انهيار الإمبراطورية العباسية أفضى بالفعل إلى نوع من انتفاء مركزة السلطة السياسية، وإلى ظهور عدد كبير من الحكام الصغار، وإلى توزيع الأرض إقطاعات، غير أن الوضع كان مختلفاً من عدد غير قليل من النواحي. في الشرق الأوسط، لم تتعرض فكرة السلطة العامة والتمايزات فيما بين الصلاحيات الحكومية وجملة الحيازات والحقوق الشخصية للنبذ في أي وقت من الأوقات على الإطلاق. مهما بلغ مستوى لامركزية سلطات الحكومة، فإن أي مرؤوس لم يكن يعد مولى، بل

كان يبقى دائماً وكيلاً للحاكم. كان الأخير يعين موظفاً في منصب ويستطيع أحادياً، على هواه، عزل وكيله ملغياً الوكالة. لم يكن يبرم أي عقود مع من يعينهم كما لم يكن يمنحهم أي حقوق في التشاور معهم. كان من الشائع في الشرق الأوسط أن يكون الوالي واحداً من أتباع السلطان الشخصيين، تماماً كما المولى في أوروبا كان تابعاً شخصياً، غير أن العلاقات كانت مع ذلك مختلفة. كان المولى (الفاسّال الأوروبي) إنساناً حراً متعاقداً على تبعيته، فيما الأتباع في العالم الإسلامي كانوا مماليك أو عتقاء. كذلك لم تكن العلاقة الشخصية في الشرق الأوسط بديلاً كلياً من العلاقة السياسية. ما كان يضفي مرجعية على الوالي لم يكن متمثلاً بالعلاقة الشخصية بوصفها علاقة شخصية، بل بتعيين الحاكم.

تمثل فرق آخر بالتمايز بين الإقطاعتين الشرق أوسطية والأوروبية، بين الإقطاعة والفييف. من حيث المبدأ كانت الإقطاعة منحة حق تحصيل الضرائب والاحتفاظ بها بدلاً من الأجر أو الراتب، في آلية هادفة إلى تحقيق لامركزية تحصيل الموارد المستحقة للدولة وإنفاقها. ومن حيث المبدأ، مرة أخرى، لم تكن الإقطاعات إلا بشرط تقديم الخدمة العسكرية ولا تدوم إلا خلال حياة المُقْطَع. كانت قابلة للزيادة والنقصان، للسحب أو إعادة التخصيص من قبل الحاكم. لم تكن الإقطاعة ملكية شخصية؛ لم تكن قابلة للبيع، أو للتأجير، أو للتوريث بوصية. كذلك لم تكن وظيفة حكومية. لم تكن توفر أي سلطة سياسية، أو قضائية، أو شخصية، على الفلاحين الذين كانوا يعدون رعايا للدولة، لا أقناناً أو عبيداً لدى الإقطاعي. كذلك لم تكن حيازة إقطاعة ما تضفي امتيازات وجاهة أو حقوقاً شرعية. فمكانة الإقطاعي لم تكن ذات أي علاقة بالأرض، بل كانت تتحدد بمرتبته وواجباته بوصفه جندياً أو إدارياً ومدى قربه من الحاكم. أخيراً، لم تكن الإقطاعات قابلة لإعادة التوزيع على المرؤوسين. كان الضباط مسؤولين عن جلب رجال إلى الخدمة نسبة إلى حجم إقطاعاتهم، إلا أنهم لم يكونوا، من حيث المبدأ، يدفعون لهؤلاء الرجال أجورهم عن طريق منحهم إقطاعات بدورهم.

على الصعيد العملي ثمة صلاحيات معينة غير منظورة أساساً لدى منح

الإقطاعات كانت تُغتصب. كثيراً ما كانت الإقطاعة توفر للإقطاعي ما يكفي من الثروة المحلية لمراكمة أملاك أخرى مع الزمن عن طريق دمج إقطاعته بمساحات أخرى وجعلها ملكية خاصة قابلة للتوريث أيضاً. يضاف إلى ذلك أن الإقطاعيين كانوا قادرين على إجبار الفلاحين على التنازل عن أراضيهم والتحول إلى أتباع شخصيين. في بعض الحالات كان الإقطاعيون ينالون حتى صلاحيات حكومية عن طريق السطو أو الإعفاءات. ولدى تضافرها مع السلطة الخاصة على الأرض والفلاحين كانت هذه الصلاحيات تخلق وضعاً شبيهاً بـ 'الإقطاع' الأوروبي. هذه الانحرافات لم تصبح، رغم انتشارها الواسع في الفترة السلجوقية، على الإطلاق، نظاماً معترفاً به في العلاقات الحكومية. ظل الحكام المسلمون على الدوام محتفظين بأعداد ذات شأن من الحراس الشخصيين والأركان البيروقراطيين مع سجلات أساسية لتنفيذ الواجبات وتوظيف الإقطاعات عنصراً من عناصر سلطة الدولة. ومع أن إقطاعات معينة أصبحت إقطاعات أوروبية (فييفات)، فإن أي نظام إقطاعي لم يتبلور. لم تنطو عملية انتفاء المركزية في الشرق الأوسط، إذاً، على أي تغييرات مؤسسية عميقة، وبقيت قابلة لأن تنقلب رأساً على عقب في ظروف معينة. ثمة حكومات وإدارات إمبراطورية كانت قابلة لإعادة البناء وكانت هذه العملية ستتم لاحقاً بأيدي المماليك، والعثمانيين، والصفويين.

وهكذا فإن وحدة العصر العباسي ضاعت بين عامي 950 و1200، وكانت الدول الوريثة قصيرة الآجال ومحلية النطاق. ومع ذلك، ورغم العدد الكبير من الأنظمة المختلفة، فإن تطابقات معينة في المفاهيم والمؤسسات السياسية للفترة طفت على السطح. كانت أولوية الخلافة والمبادئ الإسلامية مقبولة من الجميع، رغم التسليم بأن سلطة سياسية فعالة تم التنازل عنها لغزاة بدوٍ وأمراء حرب مماليك. ثمة مؤسسات مشابهة من الممارسات العائلية البدوية، والمماليك العسكريين، والإدارات الإقطاعية تم تطويرها، بصيغ مختلفة، على امتداد المنطقة طولاً وعرضاً. في سائر الأمكنة التي شهدت تجلي جملة المفاهيم السياسية والمؤسسات العسكرية والإدارية في العصر العباسي جرت مزاوجة هذه المفاهيم والمؤسسات مع سلسلة المؤسسات والمفاهيم العائدة للغزاة البدو وصوغها

جميعاً في نظام حكم جديد. في حقبة مبتلية بقدر غير مسبوق من تمزق السلطة وانعدام الاستقرار، كانت هذه المؤسسات متشابهة في الأمكنة كلها. وقد شكلت عبر عدد كبير من التجارب الصغيرة، تراثاً دائماً في تجربة الحكم الإسلامي.

بلاطات محلية وثقافات إقليمية: الإسلام في عباءة فارسية

كذلك قامت منظومة الدول الشرق أوسطية الجديدة بتدشين حقبة جديدة في تطور ثقافة أرستقراطية وأممية (كوزموبوليتية) إسلامية. تتكشف حقبة ما بعد الإمبراطورية عن توجهين مهيمنين. كان الأول استمراراً للنزعات العباسية نحو التباعد بين الثقافتين الإسلامية الأممية (الكوزموبوليتية) ونظيرتها الإسلامية الدينية، رغم أن علاقة حميمة تم الحفاظ عليها في عدد كبير من النواحي. ومع أن الفن والعمارة والشعر والعلم وصيغ معينة من الأدب المنثور كانت تعبيرات عن البلاط والنظام والنخب الحاكمة، فإن رعاية البلاط امتدت أيضاً إلى الدراسات الدينية الإسلامية. بعض الاختصاصات البحثية أو الأجناس الأكاديمية مثل التاريخ والدراسات السياسية، وبعض صيغ الفلسفة واللاهوت (الكلام) كانت تحظى بالاهتمام والرعاية في كل من البلاط والبيئات الحضرية الخاصة.

كان التوجه الثاني نحو التنوع الإقليمي. فمع تضاؤل أهمية بغداد، أصبحت سمرقند وبخارى، ونيسابور وأصفهان، والقاهرة، وفاس، وقرطبة عواصم جديدة للحضارة الإسلامية. وبدلاً من ثقافة بلاط أممية (كوزموبوليتية) واحدة، أفرزت كل عاصمة خَلْطَتَها الخاصة لموضوعات إسلامية من جهة وتراث محلي من جهة ثانية. باتت العمارة الإسلامية متمايزة بين منطقة وأخرى. شكلت المباني الآجرية السامانية، والمآذن الغزنوية، والقبب الأصفهانية، والأضرحة الفاطمية صوراً مجسّدة لتنوع ثقافي جديد.

في إطار هذا التنوع كان ثمة نوع من النزوع نحو تقسيم المناطق السابقة للإمبراطورية العباسية إلى دائرتين لغويتين وثقافيتين. في دائرة المناطق الغربية التي ضمت العراق وسورية ومصر إضافة إلى البلاد الإسلامية الواقعة في الغرب

الأقصى بما فيها إفريقيا الشمالية وإسبانيا (الأندلس)، صارت العربية هي اللغة السائدة على صعيدي الثقافة الأدبية العليا والكلام المنطوق. في دائرة بلاد الشرق بما فيها إيران، وما وراء النهر أصبحت الفارسية هي اللغة الأدبية السائدة. باتت قصائد الشرق وملاحمه تؤلَّف بالفارسية فيما الغنائيات والرباعيات البغدادية والقرطبية تُكتَب بالعربية. غير أن الدائرتين الثقافيتين ظلتا، على أي حال، تتقاسمان منظومة مشتركة من القيم والمؤسسات الدينية.

في الحقبة ما بعد العباسية حافظت بغداد على موقعها ومكانتها كعاصمة للدراسات الإسلامية الدينية والأدبية العربية. فالشعر البغدادي واصل أشكال القرن التاسع؛ كانت قصائد المديح والغزل أو الغنائيات لا تزال الصيغة الأهم من صيغ التعبير الأدبي. فالمتنبي (ت 965) وأبو العلاء (ت 1057) كانا الشاعرين الأهم. عكف الشعر الصوفي على التهليل لتجارب الانجذاب في صور الانتشاء بالخمرة والحب. في القرنين العاشر والحادي عشر وتحت تأثير مصنفات ابن قتيبة، تم تأليف مختارات في الشعر، وفي التاريخ، وفي موضوعات أخرى. كتابة الرسائل العربية والمراسلات المكتبية أصبحتا من فنون النثر المسجوع المتقن المعبر عن قدر كبير من المهارة الفنية. فمقامات الحريري (ت 1122)، المصبوبة في قالب نثري فريد بمهارة لغوية خارقة ربما كانت أعظم الإنجازات في هذا النمط. كتابة التاريخ هي الأخرى ازدهرت. حلت التواريخ العالمية الجديدة، والتواريخ المحلية، ومجموعات سير الحياة والنوادر التاريخية المكتوبة للتسلية والتثقيف محل تواريخ الخلافة. جاء الأدب النثري العربي عميق التأثر بالنقد الأدبي الجديد المؤكِّد للمواصفات الشكلية في الكتابة، والمتهاون مع الجدة أو المغزى في المضمون.

تطورت الثقافة الفارسية في حشد من الأمكنة عبر فترة دامت عدداً من القرون، ولكنها بقيت مع ذلك مدهشة الوحدة. في القرن التاسع، كانت سجستان، وخراسان، وما وراء النهر البؤر الرئيسة للتطور الأدبي الفارسي الجديد. ففي بلاطات الطاهريين بنيسابور ومرو، والسامانيين ببخارى، والغزنويين تم إرساء قاعدة حضارة جديدة. فقط في أواخر القرن العاشر والقرن الحادي عشر

أصبحت اللغة والآداب الفارسية الجديدة المبتكرة في إيران الشرقية الآداب المعتمدة في إيران الغربية. وفي أجيال لاحقة قام السلاجقة، والغوريون، والإيلخانيون، والتيموريون بإنتاج إسهاماتهم الخاصة في الثقافة المشتركة. لم تكتف الثقافة الفارسية بأن تصبح الطريقة الإيرانية المميزة وحسب، بل كان لها تأثير مهم في تطور الثقافة الإسلامية في آسيا الوسطى والهند وإندونيسيا. إن الطرائق الأدبية والفنية الفارسية حلت محل نظيرتها العربية بوصفها التأثير الثقافي السائد في تشكيل العالم الإسلامي الشرقي.

كان تطوير لغة فارسية جديدة مشروطاً بعاملين اثنين. تمثل الأول بالوضع اللغوي في إيران الشرقية قبيل الفتوحات العربية. ففي الأيام الأخيرة من العهد الساساني، كانت الفارسية (البهلوية) أو الفارسية الوسطى هي اللغة الدينية والأدبية الرسمية للإمبراطورية. في حين أن الدارية كانت هي إحدى اللهجات المنطوقة المستخدمة في الجزء الأكبر من إيران لهذه اللغة. جنباً إلى جنب مع الفارسية الرسمية والدارية المحكية، نجح الشعراء والمهرجون في إبداع أدب شفوي شعبي لإمتاع عامة الناس والأمراء (السادة) المحليين، معبّر عنه أيضاً بإحدى اللهجات الدارية. كان من شأن مستويات الفارسية الثلاث جميعاً أن تساهم في تشكل اللغة الفارسية الجديدة.

تمثل العامل الثاني بالفتح الإسلامي. ففي ظل الحكم العربي، أصبحت اللغة العربية اللغة الرئيسة للإدارة والدين. تيسرت عملية إحلال اللغة العربية محل الفارسية الوسطى جراء ترجمة المؤلفات الكلاسيكية الفارسية إلى العربية. باتت العربية الأداة الرئيسة للثقافة الفارسية الراقية، وبقيت كذلك حتى مراحل متقدمة من القرن الحادي عشر. تدهورت الفارسية ولم يتم إبقاؤها على قيد الحياة إلا بفضل جهود الكهنة الزرادشتيين في إيران الغربية. إلا أن الفتوحات العربية ساهمت في جعل الدارية بدلاً من العربية اللغة المحكية المشتركة في كل من خراسان، وأفغانستان، والبلاد الواقعة فيما وراء نهر جيحون (آموداريا). من المفارقات أن هيمنة عربية وإسلامية تمخضت عن إيجاد منطقة ثقافية فارسية في أصقاع لم يسبق لها قط أن توحدت بالكلام الفارسي.

خرجت الفارسية الجديدة من رحم هذه الحالة اللغوية المعقدة. في القرن التاسع باشر ولاة خراسان الطاهريون (820 ـ 873) كتابة اللغة الفارسية القديمة بالأحرف العربية بدلاً من نظيرتها البهلوية. في الوقت نفسه أقدم أمراء إيران الشرقية في الإمارات الصغيرة على البدء برعاية شعر بلاط محلي مع صيغة راقية من صيغ اللهجة الدارية. جرى استلهام الشعر الجديد من أشكال النظم العربية، بما مكّن أولياء النعمة من الأمراء الإيرانيين الذين لم يكونوا يعرفون العربية من الإقبال على شعر راق وجليل على الطريقة البغدادية والاستمتاع بتقديمه. هذا الشعر الجديد ازدهر في مناطق شهدت تعرض تأثير الثقافة العربية العباسية للهزال وحيث لم يلق أي منافسة من التراث المتبقي من الكلاسيكيات الأدبية الفارسية الوسطى التي وُظفت لأغراض دينية في إيران الغربية.

اقتبس الشعر الجديد من كل من الصيغ الأدبية العربية من ناحية، ومن الأدب الإيراني الشفوي من ناحية أخرى. أصبحت القصيدة صيغته الرئيسة. بالاستناد إلى منظومات قواف عربية، جرى توظيفه، في المقام الأول، لصوغ قصائد الإطراء التي تكيل المدائح للأمراء الإيرانيين. ساهم الشعر الشفوي الفارسي بنمط موزون مميز. تمثل أهم أوائل الشعراء من أتباع هذه المدرسة الجديدة بشاعري البلاط الساماني، الرودكي (ت نحو 940 ـ 941)، الذي عُد مؤسس الشعر الفارسي الحديث، والدقيقي (ت نحو 980) الذي كان استثنائي النجاح في تقديم صورة الحياة اليومية بقصائده. ثمة شعراء متقنون للغتين العربية والفارسية تولوا ترجمة أعداد من القصائد العربية إلى الفارسية وراحوا يؤلفون قصائدهم الخاصة باللغتين كلتيهما.

شكل التراث الأدبي الفارسي من القصص، والحكايات، والملاحم، والأساطير، وتواريخ السلالات، هو الآخر الأساس المتين لنمط جديد من الشعر الملحمي. قام السامانيون بإنعاش الاهتمام الإيراني بالتاريخ القديم للملوك في المجموعات الأدبية الموروثة عن الفترة الساسانية. من ريشة الفردوسي (ت فى 1020 ـ 1021 أو 1025 ـ 1026) خرجت ملحمة تاريخية هائلة. فملحمته

'الشاهنامه' أو 'كتاب الملوك' يضم ليس فقط جملة التواريخ البلاطية التي جمعها الساسانيون، بل ومسلسلاً دائراً حول حياة البطل العظيم رستم. بالنسبة إلى رعاة وأولياء نعمة ساعين إلى شرعنة حكمهم عبر الانتساب التاريخي إلى حكام إيرانيين قدامى مع الحرص على التحلي بالفضائل الإيرانية القديمة، نجح الفردوسي في تأليف ملحمة جديدة شديدة الاهتمام بالسيادة، وبالنظام الإقطاعي، وبالحرب المتمادية بين الخير والشر. ما لبثت القصيدة بلغة فارسية جديدة مع بعض تأثيرات المفردات العربية أن أصبحت نبراساً أدبياً للحقبة الجديدة.

لم يكن النثر أقل أهمية في اللغة الفارسية الجديدة. فكُتُب الطبري التاريخية تُرجمت، وأعداد قليلة من الأعمال الجغرافية، والفلسفية، والعلمية كُتبت بالفارسية. ثمة تفاسير للقرآن، وأبحاث صوفية، ونصوص شرعية ودينية أخرى تُرجمت عن العربية. مثل هذه المؤلفات كانت تُكتب عموماً بأسلوب نفعي دون الادعاءات الأدبية المتقنة للشعر الغنائي والملحمي. تحت تأثير هذه الترجمات مع تأليفات جديدة، أصبحت الدارية معرَّبة أكثر فأكثر على نحو مطرد، وما لبثت اللغة الفارسية أن تطورت إلى 'فارسية جديدة' كثيفة التأثر بالمفردات والقواعد اللغوية العربيتين.

ازدهرت اللغة والآداب الجديدتين في بلاطات إقليمية أخرى. فمحمود الغزنوي (988 ـ 1030) التمس مساعدة الشعراء لشرعنة نظامه. تولى رعاية العنصري (ت 1039 ـ 1040)، الذي هللت قصائده لاحتفالات البلاط، وللفصول المتغيرة، وللتسالي الملكية، ولمباهج الموسيقا والخمر. كذلك كان محمود راعياً لكل من الفردوسي، والعالم الجغرافي البيروني، وجيش من المؤرخين الذين قاموا بتدوين أحداث الحقبة. كذلك ازدهر الشعر ازدهاراً متألقاً في البلاطات السلجوقية خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر. كان الشعراء ينتقلون من بلاط إلى بلاط بحثاً عن رعاة وأولياء نعمة، إضفاء للاستمرارية والوحدة على فعالية أدبية متواصلة في عدد كبير من الأمكنة في طول إيران وعرضها.

في ظل الرعايتين السامانية والغزنوية كان الأدب الفارسي الجديد ميالاً إلى تفضيل عدد من الأجناس الشعرية والنثرية. عموماً كان الشعر يؤلف وفق واحد

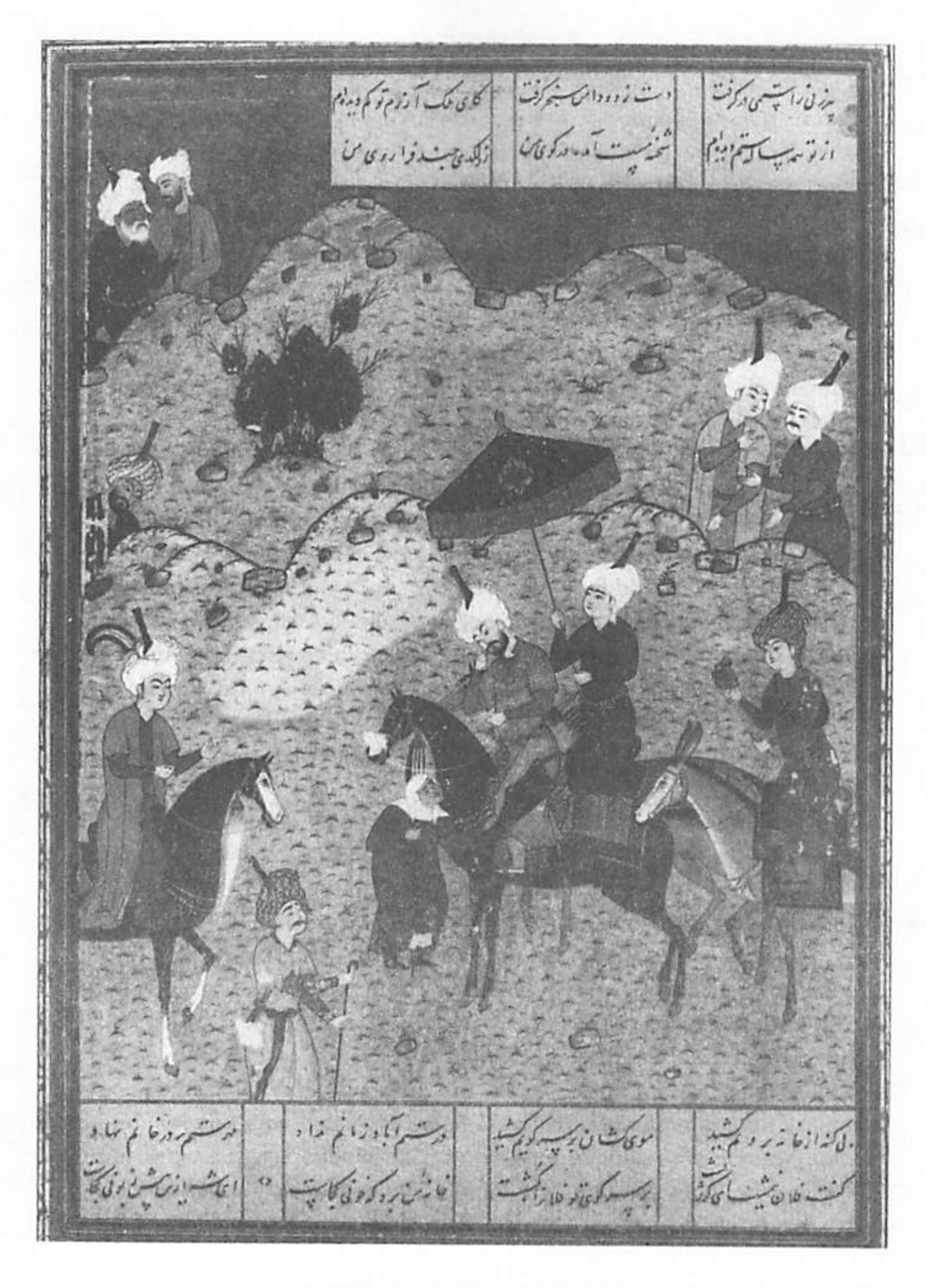
من الاشكال الموزونة الأربعة. كان الغزل، وهو شِعْر غنائي مؤلَّف من سبعة إلى خمسة عشر بيتاً حول موضوع الحب، معبِّر عن عواطف خاصة ولكن من خلال صور ورموز معيارية مثل صورة البلبل العاشق للوردة. كانت الرباعية غنائية معبِّرة عادة عن عشق صوفي أو تجديفي. أما المثنوي، أو الشعر المشطور المقفى، فقد كان شكلاً فضفاضاً تم توظيفه لسرد الروايات كالقصص، والملاحم، والمغامرات، والأساطير، والتواريخ. كان الأدب الفارسي زاخراً بمثل هذه المواد، بما فيها حكايات السندباد، والروايات البطولية لقصص حياة الإسكندر الأكبر (المقدوني)، وحكايات كليلة ودمنة الخيالية، وسير حيوات القديسين. تمثل النتاج المميز لشعراء البلاط بقصائد المديح المكتوبة تكسباً في قصائد، وفي مثنويات أحياناً. أنموذجياً جاءت القصائد متضمنة صوراً للملك بوصفه حاكماً لمدن، كريماً بالهبات، نبيل النسب. لعل الممثل الأهم لهذا النمط من الشعر هو أنوري (1116 ـ 1189) الذي عاش فترات من الزمن في مرو، ونيسابور، وبلخ. لم يكن الشعراء الفرس يستهدفون التعبير الذاتي، أو الأصالة، أو الإبداع، أو التأمّل الشخصي. كان الشعر تلاوة أمام الملأ، زينة أو زخرفة لحياة البلاط، وتمثلت القيمة الرئيسة بالتأنق الأسلوبي في توظيف أشكال ومضامين مألوفة. كان هذا شعر أقنعة متنقلاً من موضوع إلى آخر ليكون أداة تذوقات أو تقويمات حسّية لأفكار فلسفية.

في أذربيجان كان الشعر الرومانسي مفضلاً. ثمة قصص مغامرات بلاطية مستندة لا إلى تجارب شخصية بل إلى تقاليد أدبية كانت تروي قصص أبطال أجهز عليهم الحب المادي ـ الجسدي وأبطال صعّدوا حبهم إلى نوع من إضفاء الصفة المثالية على امرأة كاملة ولكن يتعذّر الوصول إليها. عاش شعر البلاط على موضوع عاشق يعاني لمجرد التقاط نظرة، مع بقاء العزاء الوحيد متمثلاً بالخمر. قد يكون الكاتب الأهم لمثل هذا الجنس الأدبي هو نظامي (نحو 1140 ـ 1209)، الذي كتب قصصاً لشيرين والإمبراطور خسرو برويز؛ وقصة المجنون، الذي فقد عقله جراء هيامه بليلى التي بقي عاجزاً عن الوصول إليها. أدخل شعر نظامي بعض المفردات العامية في التراث الشعري الفارسي الراقي.

في الشعر الصوفي كانت صور الخمر، والشرب، والحب موظفة للتعبير عن التوق إلى الله وحبه. كان الكاتب الأهم لهذا الجنس الأدبي هو فريد الدين العطار (1142 ـ 1221)، الذي ذاع صيته بسبب تواريخه عن الصوفيين، وكتبه في الحكمة، ولغة الطير وكتاب الله، التي كانت أطروحاتها الرئيسة متركزة على الزهد بالرغبات الدنيوية والعزوف عنها وصولاً إلى رحلة الروح نحو رؤيا ماورائية (متيافيزيقية). تقوم مؤلفاته بوصف الأربعين محطة على طريق العبور الرؤيوي والكوني، التي يقوم المسافر من خلالها على نحو تدريجي بترك هذا العالم وراءه في سعيه إلى العالم المنتظر. ربما كان جلال الدين الرومي (1207 ـ 1273) أعظم الشعراء الصوفيين الفرس الساعين إلى مماهاة النفس البشرية بالوجود الإلهي وإذابتهما في بوتقة واحدة. فمثنويته قامت على الجمع بين أشعار غنائية مفعمة بالعواطف وروايات قصصية لطيفة، خالطاً بين موضوعات متهتكة وأخرى صوفية.

مع ازدهار الأدب الفارسي، جرى تحرير الإسلام من ارتباطه باللغة العربية. وعندئذ، وتحت إشراف القراخانيين الذين خلفوا السامانيين حكاماً لما وراء النهر، تمت إعادة كتابة الثقافة الإسلامية باللغة التركية. تطورت لغة تركية جديدة بالترجمة أولاً وعبر إعادة الابتكار البحثية والأدبية للأدب الفارسي بعد ذلك، أصبحت حاملة الحضارة الإسلامية عبر آسيا الوسطى من أولها إلى آخرها. كان الإسلام قد بدأ يغدو ديناً وحضارة كونيين في عدد من الوسائل اللغوية.

كذلك شهدت الفترة السلجوقية ازدهار نوع من أنواع الأسلوب الفني الإيراني. ففي القرن التاسع، تحت تأثير الأواني الخزفية الصينية، صارت نيسابور وسمرقند تنتجان خزفيات بيضاء مزينة بنقوش كتابات بالخط الكوفي. ثمة أوان خزفية مزينة برسوم حيوانات، وطيور، وعناصر نباتية، صُنعت إمتاعاً لذوق طبقة وسطى حضرية، وأشياء فضية وذهبية تم صوغها تقليداً لنماذج ساسانية. قامت قاشان والري بإنتاج أنماط جديدة من الخزفيات (أواني السيراميك). تمثل أحد الأنماط بتصميم نباتي أو نقشي ملمع ببريق معدني ذي لون أزرق غامق أو فيروزي؛ وتمثل آخر برسم متعدد الألوان على البريق المعدني يصور مشاهد



صورة 6: عجوز تتوسل إلى السلطان سنجر

بلاطية أو أساطير تاريخية. مشاهد البلاط اشتملت على رسوم الصيد، والبولو، والموسيقا، والرقص. كانت الأشياء مزينة بإشارات فلكية. كثيراً ما كانت الخزفيات مزينة بنصوص حول موضوع الحب. ثمة نمط آخر من الخزف كان يصور شخصاً أو اثنين جالسين معاً، يعزفان على إحدى الآلات الموسيقية أحياناً، ربما تعبيراً عن الحب أو التأمل. ظل هذا النوع من تصنيع الخزف مستمراً حتى منتصف القرن الرابع عشر.

سار تاريخ العمارة الفارسية على إيقاع مشابه. ففي إيران كانت الأبنية الأكثر أهمية هي أضرحة الأولياء وقبور الحكام. كانت هذه مقببة ومحاطة بمجمعات مباني مكرسة للصلاة والدراسة. تمثل أشهر هذه القبور بالضريح الساماني في بخارى الذي شُيِّد قبل العام 943 وقبّة ضريح قابوس العائد إلى العام 1006 ـ 1007. ثمة جوامع من ذوات القبب، والمآذن الدائرية، والأروقة الضخمة المستمدة من سوابق إيرانية تم بناؤها أيضاً. ومع حلول منتصف القرن الحادي عشر باتت الملامح المميزة للعمارة الإيرانية مشتملة على الإنشاءات الآجرية، والأروقة، والكُوّات البارزة، والألواح الجصية المزينة بالرسوم والأشكال الهندسية والنباتية لتغطية وجوه وواجهات مباني كبيرة.

مع حلول القرن الثاني عشر انتشر شكل موحد للجوامع في طول إيران وعرضها، وحل محل الجامع الأقدم المستلهم من العرب المبني حول باحة محاطة بأروقة. جاء التصميم الإيراني الجديد مؤلفاً من فناء مركزي كبير محاط بأروقة، أكبرها جهة القبلة أو جهة مكة من الجامع ومسقوف بقبة كبيرة. كانت الجوامع مبنية في المقام الأول بالطوب الآجري مع قناطر مبرملة نافرة. كانت أيضاً مدعومة بمقرنصات عند المفاصل بين القبب والبنى التحتية. وإضافة إلى الجوامع، تم بناء أعداد كبيرة من الأضرحة المقببة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ولا سيما في أذربيجان وما وراء النهر.

توحي الرعاية الملكية للشعر والأدب والعمارة والفن بنوع من التكامل العميق للمعنى السياسي والديني العميق في التأليف الفني. كانت الملكية تجد تبريرها في إنشاء وزخرفة المساجد، والمدارس، والأضرحة، والمآذن، وغيرها من

المباني الدينية. أما فنون البلاط وآدابه فكانت ترمي إلى تزيين وتمجيد وتسويغ موقع هذا الحاكم أو ذاك، ومكانة هذه النخبة السائدة أو تلك وصولاً إلى إلهام الطاعة. بالمثل تقوم عملية المزاوجة بين جملة الموضوعات الهرطقية والروحانية في الشعر الفارسي بإماطة اللثام عن استحالة فصل الفن والأدب عن الدين.

في الحقبة ما بعد الإمبراطورية، جرى تعديل مفهوم فن أرستقراطي خالص بإدخال حوافز دنيوية ودينية. وفيما ظلت الثقافة الأرستقراطية، في الحقبة العباسية الأولى، محافظة على مسافة معينة من الإسلام، بات تعليم أي أرستقراطي، في الحقبة السلجوقية، قائماً على إضافة دراسات أدبية أو علمانية، مثل الشعر، والكتابات الإبداعية، والتاريخ، والرياضيات، والفلسفة، إلى الإسلام. كانت المناحي العلمانية للتدريب مصممة بما يفضي إلى تطوير عضو الحاشية أو ابن البلاط وتنشئته أنيقَ الأسلوب، فنياً، ومهندساً مؤهلاً في مجالات المالية والأشغال العامة جنباً إلى جنب جعله زينة مهذبة وأنيقة لبلاط ملكه؛ أما المناحي الدينية فلم تكن سوى تلقينات أخلاقية وروحية هادفة إلى توفير مواصفات أكثر رسوخاً للنفس هي مواصفات جوهرية بالنسبة إلى الاضطلاع الناجح بمهمات أي وظيفة دنيوية.

غير أن الفن بقي، من وجهة النظر الدينية الصارمة، موضع شبهة. كان المزاج الإسلامي معارضاً للسحر، ولاستعراض آيات الغنى والثراء، ولاستثارة الأحاسيس، ولجملة الأساطير المؤهلة لمنافسة القرآن. وهذا المزاج الإسلامي التسووي والطُهري كان أيضاً ضد الانغماس في ملذات الخمر، والحرير، والموسيقا، وغيرها من الكنوز الثمينة؛ وبوصفه مصاباً بالرُهاب من الأيقونات، عارض الرسوم التصويرية المجسَّدة للبشر أو الحيوانات لانطوائها على الإغواء بالأوثان والأصنام. لم تقم الشريعة بإضفاء الشرعية على أشكال الفن الرئيسة، وهكذا فقد نشأ نوع من الغموض المتجذر في عمق الرعاية الملكية للفن. وعلى الرغم من أن الفن شكل إسهاماً في تزيين مجد الإسلام، ولا سيما في بعديه السياسي والطائفي فإنه حمل تهديداً للمعتقدات الدينية الإسلامية.

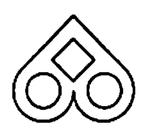
كان لهذا الغموض تأثير في مجمل التطور الأسلوبي للفن الإسلامي. وفي

حين أن للفنون هدفاً دينياً وآخر سياسياً، حرصت الصور والرسوم المستخدمة في الفن الإسلامي على تجنب المعاني الكونية أو الأسطورية. بقي النحت شبه مجهول؛ تحاشت الفنون الدينية إعادة إنتاج أشكال بشرية أو حيوانية. ركزت الفنون الإسلامية اهتمامها على الإثباتات البصرية أو اللفظية الخالصة للغنى، ولتميز المهارة الحرفية، ولإبداع الخلق، ولتراكب التأثيرات. كان العنصر الموحِّد في الفن الإسلامي متمثلاً بتكرار النقوش المخطوطة، أو بالأرابيسكات، أو التصاميم الهندسية؛ ولدى استخدام الأشكال الآدمية فإنها كانت تبدو صوراً لا شخصية، موضوعية، محايدة، بدلاً من أن تمثل حضوراً بشرياً أو رمزاً كهنوتياً (هيروغليفياً).

عن طريق تجنب الأساطير الكونية وتقليص الأشكال البصرية إلى الحدود الدنيا تماثل الفن الإسلامي مع أي نظرة لاهوتية وفلسفية إسلامية إلى الكون بوصفه كياناً بلا أي قالب شامل أو ترابط سببي. فهذا العالم، المخلوق من العدم والمستمر بفضل عمليات الخلق وإعادة الخلق المتواصلة، خاضع لمشيئة الله؛ وانتظامه الظاهر والجلي ليس كامناً في الطبيعة بل في نعمته تعالى. إن هذا متطابق مع أي أنموذج مثالي إنساني. إن الصفات الأخلاقية والروحية لا تتطابق مع النظام الوجودي (الانطولوجي) للعالم، بل هي مستمدة من تنفيذ إرادة الله كما تم التعبير عنها في تعاليم القرآن والحديث. ليست حياة الإنسان إلا سلسلة أعمال منفذة على نحو صحيح وفق الأوامر الإلهية. كان الفن والأدب الإسلاميان، وهما موظفان لتكريس مجد البلاط والحاكم والنخبة، معبِّرين، إذاً، عن الجوانب الكونية الشاملة للثقافة الدينية الإسلامية. ومع أنهما كانا يتطفلان على ادعاءات الحاكم، بامتلاك الوعي الديني الإسلامي، فقد بقيا قريبين قرباً كافياً من موقع التعبير عن كون ذلك الوعي جديراً بالقبول بوصفة تعبيراً عن عبقرية لا الأنظمة وحسب بل والحضارة كلها.

الفصل 10

الجماعات الإسلامية ومجتمعات الشرق الأوسط



في القرون التي أعقبت انهيار الإمبراطورية العباسية، نجحت نخبة سياسية جديدة من أمراء الحرب البداة والمماليك ـ مع تعرض مُلّاك الأراضي المحليين وغيرهم من الأعيان للاندثار ـ في فتح الطريق أمام حصول تغييرات واسعة النطاق على صعيد تنظيم الجماعات المدينية والقروية. تمثل التغيير الحاسم في هذه الفترة بتبلور طوائف مذهبية إسلامية، بما فيها سلسلة من الفرق الشيعية، والمذاهب السنية في الشريعة والكلام (اللاهوت)، والأخويات (الطرق) الصوفية. إن صراعاتٍ مريرة فيما بين جملة هذه الطوائف ودعماً رسمياً قوياً لحركات شيعية وأخرى سنية، وعلى حد سواء، ساهمت في التعجيل بانتشارها. في الفترة نفسها، كانت جماهير أقوام الشرق الأوسط قد تمت هدايتها إلى الإسلام وجرى استيعابها وإذابتها في البوتقات الاجتماعية الإسلامية. إن الإسلام، الذي هو دين نخبة سياسية ومدينية أساساً، ما لبث أن أصبح دين أكثرية أقوام الشرق الأوسط وهويتها الاجتماعية.

إن عملية إيجاد هوية جماعية ودينية إسلامية منفصلة عن الخلافة كانت قد بدأت منذ القرنين السابع والثامن. بشكله المثالي المبكر، كان الخليفة هو الحاكم الوحيد لأمة واحدة وحامي حمى مبادئها الدينية ومصالحها السياسية. غير أن مؤمنين من أهل التقوى والورع لم يكونوا، منذ البدايات الأولى، راضين

عن دنيوية الأنظمة الخلافية المبكرة، بل كانوا ساخطين عليها. وهذا الاستياء تجلى أولاً على شكل حركات خارجية (نسبة إلى الخوارج)، وشيعية، وعباسية، هادفة إلى إعادة الخلافة إلى أصحابها المثاليين. ومع انتصار العباسيين، وهزيمة أحلام كل من الخوارج والشيعة، بدأ الخصوم السياسيون للخلافة يتحولون إلى طوائف أو مذاهب دينية.

الفرق الشيعية

كان الشيعة أول أمثلة شكل جديد من الاصطفاف أو الانتماء الطائفي. أوائل الشيعة كانوا منقسمين إلى جماعات مختلفة تبعاً لنظريتهم حول التسلسل الصحيح للأئمة. من هذه الجماعات الفرقة 'الاثنا عشرية' البغدادية المؤمنة بإمامة جعفر بن موسى الكاظم وسلالته، ومنها فرقة المؤمنين بإمامة نجل جعفر: إسماعيل وسلالته. منذ زمن جعفر أنكرت الفرقة البغدادية نظرياً، وإن قبلت، على الصعيد العملي، بحكم الخلفاء العباسيين وزادت من تركيزها، أكثر فأكثر، على التعليم الديني. غير أن الأخير من أئمتهم الذين هم على قيد الحياة، الإمام الثاني عشر في التسلسل المتعاقب 'اختفى' في عام 873، ثم فُقد الاتصال المباشر بالإمام كلياً سنة 941. ومع فقدان الإرشاد الإلهي المباشر بدأت فرقة الشيعة البغدادية بتقنين وتصنيف تراثها الديني والثقافي وتنظيم حياة طائفية جديدة تعويضاً عن الإمام الغائب. في العقود الأخيرة من القرن العاشر أطلق هؤلاء الطقس العلني العام لشتم معاوية، عدو علي؛ أعلنوا يوماً عاماً للحداد على موت الحسين في كربلاء (يوم عاشوراء)، ويوم قيام محمد بتسمية علي خلفاً له (غدير خُم) عيداً. الزيارة إلى أضرحة علي في النجف، والحسين في كربلاء، وعلي الرضا في مشهد كانت قد أصبحت طقساً شعائرياً مهماً. الحداد المشحون بالعواطف على الحسين، والتماهي مع معاناة الشهيد، والآمال المهدوية الكامنة في إحياء ذكرى كربلاء، أدت، جميعاً، إلى إكساب الشيعية 'الاثني عشرية' عمقاً عاطفياً ودينياً.

في الفترة نفسها، ما لبث التعليم 'الاثني عشري' في الحديث والشريعة واللاهوت (الكلام)، هو الآخر أن أخذ شكلاً محدداً حاسماً. كان التصنيف

الرسمي الأول لما لدى الشيعة من حديث وشعائر وشريعة متمثلاً بما قام به الكليني (ت 940). تمت إعادة صوغ مفهوم الإمامة من منطلقات أفلاطونية محدثة وعرفانية وفرت سياقاً ماورائياً (ميتافيزيقياً) جديداً وفتحت الباب في إطار الشيعية الإمامية لصيغ عرفانية وأخرى شعائرية للتجربة أو الممارسة الدينية. فقهاء لاحقون تجادلوا حول ما إذا كانت معتقداتهم مستندة فقط إلى تعاليم الأئمة وحدها، أم أن الاجتهاد، ممارسة الحصافة الفردية في شؤون الشرع، مسموح به. بات الإمام يُفهم على أنه فيض من الوجود الإلهي، من العقل الكلي، من الذكاء الكوني، وحامل، بالتالي، لمعرفة مباشرة بسر الحقائق والأحوال الروحانية التي تقود إلى عودة روح الإنسان ونفسه إلى التوحد مع الله.

مع حلول منتصف القرن الحادي عشر كانت الفرقة الشيعية الإمامية قد خلقت حياة دنيوية معاشة في انتظار أبدي للعالم المنتظر. وفي معارضة دائمة للأنظمة السياسية القائمة، كانت الإمامية قد أصبحت دين خلاص. وكان من شأن هذا الخلاص أن يتحقق عبر العيش وفقاً لما ورد في أحاديث محمد والأئمة، من خلال الاستغراق العاطفي في شهادتهم، أو عن طريق رؤيا عرفانية وتماهٍ صوفي مع تجليات فيض الوجود الإلهي. ومع ترسيخ معتقداتها الإيمانية بصيغة مكتوبة، وتطوير حياة شعائرية علنية، وحصول اعتراف سياسي من جانب السلطات الحاكمة، برزت الفرقة الشيعية البغدادية بوصفها طائفة مذهبية في قلب الجسم الإسلامي.

المذاهب الفقهية والتطيف السني

ترسُّخ الفرقة الشيعية البغدادية ونجاح البعثات الإسماعيلية أديا إلى حفز العلماء السنة على السير قدماً في مأسسة ممارستهم للإسلام، وعلى جعل مذاهبهم الشرعية - الفقهية والكلامية (اللاهوتية) وأخوياتهم الصوفية بؤرة الشؤون الطائفية. تعود المذاهب (المدارس) الشرعية - الفقهية بجذورها إلى أواخر القرن السابع بوصفها مجموعات فقهاء وباحثين ملتزمين بعقيدة وطريقة حقوقية مشتركة للتحليل القانوني. ومع حلول القرن التاسع أصبحت المذاهب راسخة الأقدام بوصفها هيئات مدرسين وطلاب وعلى أنها أدوات إدارة حقوقية. من

منابعها في المدينة، والبصرة، وبغداد، والفسطاط، انتشرت المذاهب في طول الدولة العباسية وعرضها. أدت أسفار الفقهاء والدارسين بحثاً عن الحديث وعمليات تعيين القضاة من ذوي الانتماءات المذهبية إلى توغل المذاهب في أقاليم جديدة. بدأ المذهب الحنفي في بغداد وسرعان ما ترسخ في إيران الغربية وما وراء النهر. أما المذهب الحنبلي، ذو الأصل البغدادي فانتشر في العراق الشمالي وسورية. ثمة قضاة حنابلة عُينوا في دمشق وحمص. كان للمذهب الحنبلي أتباعه في عدد من مدن إيران المهمة. تطور المذهب الشافعي، بادئ ذي بدء، في مصر، ولكنه ما لبث، مع حلول القرن العاشر، أن ترسخ في سورية، وبغداد، وسائر البلدات والحواضر المهمة في إيران الغربية، وخراسان، وما وراء النهر. كان المذهب المالكي متركزاً، في المقام الأول، في مصر وإفريقيا الشمالية. جرى توحيد المذاهب عبر أسفار الطلاب والدارسين، الذين كانوا يأتون لتلقي العلم من أساتذة عظماء، وللحصول على شهادات تؤكد معرفتهم لما في الكتب التي كانوا قد درسوها. وبعد تحصيل طائفة واسعة من المعارف من أساتذة مختلفين كان من شأن أي طالب ناجح أن يستقر، آخر المطاف، مع أستاذ كبير بالذات، وصولاً إلى أن يخلفه بعد حين. هذه الشبكة الدولية من العلاقات لم تكن رسمية، إلا أنها كانت كافية لصيانة هوية المذاهب الرئيسة. كذلك اكتسبت مدارس الكلام (اللاهوت) الإسلامية هوية اجتماعية متماسكة. وعلى الرغم من أن هذه لم تكن ذات وظائف قضائية وإدارية، فإن المعتزلة والأشاعرة ما لبثوا أن أصبحوا حركتين دينيتين بالغتي الأهمية. أما الحركة الكرّامية، التي قامت على الجمع بين منطلقات لاهوتية من جهة وممارسات صوفية من جهة أخرى، والتي دأبت، في المقام الأول، على مناشدة الطبقات الدنيا، فكانت ذات نفوذ في خراسان، وما وراء النهر، وأفغانستان.

في غضون القرنين العاشر والحادي عشر، اهتدت مذاهب أو مدارس الشرع المبكرة إلى نمط جديد من التنظيم. ربما تعود المدرسة، أو الكلية المنظمة رسمياً للدراسات الشرعية ـ الحقوقية، بجذورها إلى خراسان. فهنا كان الشرع الإسلامي يجري تعليمه أساساً في بيوت خاصة، قُلبت لاحقاً إلى خانات إيواء

للباحثين والطلبة المتنقلين. في بغداد كانت المدرسة منظمة عن طريق الدمج بين المسجد الذي كان يجري فيه التعليم، والخان أو بيت إيواء الطلاب، ومكتبات خاصة، وممارسة الطائفة لعملية توفير الدعم المالي. ومن ثم فإن المدرسة كانت مبنى مستخدماً للدراسة كما لإقامة المدرسين والطلاب، مجهزاً عموماً بمكتبة. كذلك كانت المدارس تُخصص بأوقاف تدر عليها مداخيل دائمة، مثل الأراضي الزراعية أو العقارات المدينية القابلة للتأجير، أبدياً. كانت هذه المؤسسات الوقفية تؤمّن الأموال اللازمة لتسديد رواتب الأساتذة وإعالة الطلاب. من خلال تقديمهم مثل هذه الهبات كان المحسنون (المتبرعون) يلتمسون القدرة على الاحتفاظ بأملاكهم مجمعة دون مساس في مواجهة التمزيق المترتب على قوانين الوراثة وعلى تعيين ورثتهم إداريين. ومن خلال الرواتب وإدارة الأوقاف ما لبث العلماء أن ارتقوا إلى مرتبة طبقة ريعية.

على الصعيد التعليمي، كانت المدرسة (الزاوية ـ التكية) مؤسسة تعليمية غير رسمية. لم يكن لديها أي برنامج لدرجات متخصصة أو مناهج متدرجة. لعلها كانت دائرة تخص أستاذها؛ كان الطلاب مخولين بتدريس النصوص التي تعلموها من أستاذهم فقط. كانت العلاقة بين المدرس والطالب كثيفة الشخصية، لأن الأستاذ لم يكن يملي المعرفة المتخصصة وحسب، بل ويقوم بغرس البصيرة الدينية مع نمط سلوكي مؤسلب يرمز إلى مرتبة الطالب أيضاً. والعلاقة الشخصية بين الأستاذ والتلميذ، التي كان يمكن تعقبها جيلاً بعد جيل وصولاً إلى النبي بالذات، هذه، كانت القناة الرئيسة التي يتم إيصال الحقائق الإسلامية من خلالها.

لذا فإن مناهج المدارس كانت متباينة. غير أن غالبيتها كانت كليات أو معاهد شرعية، دائبة على تدريس الطبعة الخاصة لمذهب الأستاذ أو طريقته. عموماً، درجت المدارس على تدريس جملة الموضوعات المترابطة المتمثلة بالقرآن، والحديث، وقواعد اللغة العربية؛ بعض الأساتذة كانوا يضيفون تعليم اللاهوت (الكلام) أو التصوف. في سائر الحالات كان ثمة وعي حاد بأهمية تدريب الفقهاء والباحثين المسلمين على مكافحة المذهبين الشيعي والإسماعيلي. لم تكن المدارس معاهد فقط، بل مراكز دعاية دينية وبؤر حركية سياسية. وهكذا فإن

المدرسة كانت تعزز مؤسسة تعليم شرعي غير رسمية لتحولها إلى مؤسسة ذات مركز مادي وموارد وقفية دائمة وتوفر إمكانية الدراسة الاحترافية المتفرغة للشريعة الإسلامية والتدريب الموسع لأطر المدرسين والإداريين الملتزمين بالشرع الإسلامي. باتت تلك هي الطريقة السنية الإسلامية المعتمدة لتنظيم التعليم الديني والشرعي، المنتشرة من إيران عبر سائر الممتلكات السامانية والغزنوية ومن ثم غرباً مع الغزوات السلجوقية. أنعم كبير وزراء الفترة السلجوقية (1063 ـ 1092) المعروف نظام الملك على المذهبين الحنفي والشافعي في جميع مدن الإمبراطورية الرئيسة بالأوقاف، وجعل دعم التعليم الديني الإسلامي المنظم سياسة رسمية. وتبنى الحنابلة أسلوب المدرسة في التعليم في أوائل القرن الثاني عشر.

مع تحول المدارس (المعاهد ـ الكليات) إلى مراكز للمذاهب الشرعية، بدأت المذاهب هذه، نفسها، تتحول إلى حركات دينية شعبية. في الأساس كان كل مذهب قائماً حول نواة من الفقهاء والقضاة وطلابهم، ومن موظفي البلاط، ومن أولياء النعمة (المحسنين) الأغنياء، والاتباع المحليين. تدريجياً امتدت قيادة المذاهب إلى الجماهير، بدءاً بتقديم خدمات خيرية، وتعليمية، وقضائية، وصولاً إلى قيادة غير رسمية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي.

كان الحنابلة أول من ترجم النفوذ والتعاطف الشعبيين غير الرسميين إلى حركة طائفية متعصبة. وكما سبق لنا أن رأينا فإنهم قاوموا محاولات الخلافة العباسية الرامية إلى فرض العقيدة الدينية. عارضوا ادعاءات المأمون بامتلاك المرجعية، ورأوا أن المرجعية في الدين ليست موجودة إلا لدى فقهاء القرآن والحديث، وإن بقيت طاعة الخليفة في شؤون الدولة واجبة. متولين حملات وعظ أتباعهم بين صفوف الجنود العباسيين السابقين وأهالي حي الحربية ببغداد، نجح الفقهاء في كسب قدر من التأييد الشعبي. وعلى امتداد القرنين التاسع والعاشر، قام الوعاظ الحنابلة بتسيير المظاهرات الشعبية مع السياسة الخلافية وضدها. برز الحنابلة بوصفهم حزباً شعبياً عالي النبرة مصمماً على فرض آرائه الدينية الخاصة. قاموا بتنظيم مجموعات من دعاة الأمر بالمعروف... الذين كانوا يغيرون

على خصومهم ويقمعون بعض الممارسات اللاأخلاقية مثل تعاطي الخمر وممارسة الدعارة. وفيما دأب الشيعة على تنظيم احتفالات عامة لعقيدتهم، بقي السنة أيضاً حريصين على إحياء ذكرى عهود الخلفاء الراشدين، ومعاوية، مع رموز أخرى للهوية السنية. قاد الحنابلة أعمال شغب معادية للشيعة، وعارضوا المدارس اللاهوتية (الكلامية) لدى المعتزلة والأشاعرة. تكرر غرق بغداد في بحر من الفوضى جراء المعارك المحتدمة بين الفرق والتكتلات الدينية والمذهبية.

وهكذا فإن الحنابلة أوجدوا في البيئة السنية الطائفة أو الفرقة الإسلامية الأولى المنفصلة عن الخلافة، وساهموا في نشر النزعة الانقسامية التكتلية الدينية. في إيران الشرقية أيضاً تحولت المذاهب الشرعية إلى فرق شعبية. ففي القرنين العاشر والحادي عشر، خاضت جماعات حنفية، وشافعية، وكرّامية، وإسماعيلية صراعات كثيرة على السلطة السياسية المحلية. كانت المذاهب قد أصبحت عصبيات وفرقاً إقصائية متعادية صغيرة. في هذا الرداء كانت تشبه الكتل المحلية (نسبة إلى المحلّة أو الحي)، أو السلالية، أو غيرها من الهيئات الضيقة التي كانت البلدات الشرق أوسطية مقسومة إليها دائماً. جاء الدين الآن ليحل محل أشكال الانتماء إلى القبيلة أو الحي ويتجاوزها.

إن تاريخ نيسابور في القرنين الحادي عشر والثاني عشر هو المثال الأوضح لمذاهب الشرع بوصفها فرقاً. كان المذهب الحنفي هنا قائماً على العائلات الريادية للتجار، والموظفين، والعلماء، تلك العائلات المتحكمة بالقضاء في المدينة، وبموارد وقفية مهمة، وبمؤسسات تعليمية (مدارس)، وبأعداد من الجوامع. تمثل خصومهم الرئيسون بالشوافع، الذين كانوا متحكمين بالمناصب التدريسية في المعاهد، إضافة إلى موارد عدد من المؤسسات الوقفية المهمة. غير أن مؤيدي الشوافع كانوا أكثر من نظرائهم مؤيدي الأحناف، لأن الشوافع كانوا متوحدين مع الأشاعرة والمتصوفة، وبدوا متمتعين بدعم جماهيري. ما لبثت الخصومة بين المذهبين الشرعيين أن اتسعت لتتحول إلى تنافس على الدعم الرسمي وإلى معارك شرسة تمت فيها تعبئة قطاعات واسعة من المدينة وسكان الأرياف المحيطة للقتال دفاعاً عن جماعتها، بعد أن كانت مجرد نزاعات حول

التحكم بمناصب تعليمية وقضائية. ونتيجة لذلك كانت نيسابور قد تعرضت، على الصعيدين المادي ـ الفيزيائي والاجتماعي للدمار والخراب الكاملين مع حلول منتصف القرن الثاني عشر.

الأخويات (الطرق) الصوفية

كان تطور الحركة الصوفية متوازياً مع تطور المذاهب الشرعية. من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر، أنجز الصوفيون ممارستهم الصوفية ـ الباطنية وماورائياتهم (متيافيزيقهم)، أذابوا فكرهم وممارستهم في بوتقة صيغ أخرى من الإيمان والعبادة الإسلاميين، وبلغوا سن الرشد بوصفهم حركة اجتماعية. ومع حلول منتصف القرن العاشر، كانوا قد أصبحوا إحدى الجماعات الإسلامية الملتزمة باتباع حقيقة الإسلام. مع أن الصوفية كانت عالية الفردية، فإن بيوت اللقاءات الصوفية كانت تضفي عليهم هوية جماعية ـ وعلى غرار الرباطات ـ التي كانت أساساً أمكنة لإيواء المقاتلين المسلمين الموزعين على تخوم الإمبراطورية البيزنطية في إفريقيا الشمالية وحدود إيران الشرقية ـ ثمة مقرات اجتماعات أُسست في عبادان، ودمشق، والرملة خلال القرن الثامن. وتقليداً للرهبان المسيحيين، كانت ثمة أعداد من الكهوف والمغاور في خراسان. في الأحوال الطبيعية كان الصوفيون يجتمعون في بيوت خاصة.

كلمة 'خانقاه' ظهرت في أواخر القرن التاسع، وباتت متداولة على نطاق واسع للدلالة على أمكنة إيواء الصوفيين في خراسان وما وراء النهر. استُخدمت العبارة للدلالة على أمكنة إيواء أفراد مهاجرين دون أي انتماء مشترك إلى معلم أو أستاذ بعينه، إلا أن 'الخانقاه' كُيفت لأغراض أكثر تعصباً وطائفية على يد المتصوف واللاهوتي المعروف محمد بن كرّام (806 ـ 869)، وهو دارس حديث وواعظ زاهد في إيران الجنوبية والشرقية، دأب على تلقين طريقة قائمة على مخافة الله في الحياة، وطريقة مستندة إلى إماتة الجسد والاستسلام التقي لمشيئة الله، وطريقة مبنية على عقيدة لاهوتية مؤكدة لنظرة إنسانية (أنتروبومورفية) لله، عبر التبني الحرفي لاستخدامات قرآنية توحي بأن للرب

جوهراً وجسداً. كسب ابن كرام تأييداً واسعاً بين الطبقات الدنيا في ما وراء النهر، وأفغانستان، وإيران الشرقية، وأقام سلسلة من الخانقات مراكز ومقرات للنشاط التبشيري.

ثمة شيوخ آخرون صوفيون حذوا حذوه. فالشيخ أبو إسحاق إبراهيم الكازروني (963 ـ 1033) تولى قيادة أعداد كبيرة من المريدين والأتباع في منطقته الأصلية بإيران الغربية، ونجح في هداية أعداد غفيرة من الزرادشتيين واليهود إلى الإسلام. مجاهدوه (مقاتلوه) حاربوا أيضاً على الحدود البيزنطية. قام أتباع أبي إسحاق ببناء خمس وستين خانقاهاً (زاوية) (تكية) في جنوب ـ شرق إيران كمراكز للتعليم، والنشاط الدعوي (التبشيري)، وأمكنه لتوزيع الصدقات على الفقراء. معاصره القريب أبو سعيد بن أبي الخير الميهنيّ (967 ـ 1049)، الذي ولد ومات في منطقة نيسابور، كان الشيخ الصوفي الأول الذي وضع قواعد للصلاة وشرعة للسلوك لتنظيم الحياة في الخانقاه (الزاوية) الجماعية أو المشاعية. مع حلول نهاية القرن الحادي عشر، باتت الخانقات (الزوايا) تُعد، إضافة إلى مهماتها الولائية، والتعليمية، والتوجيهية، والدعوية (التبشيرية)، مواقع حج ومزارات بالنسبة إلى المؤمنين العاديين.

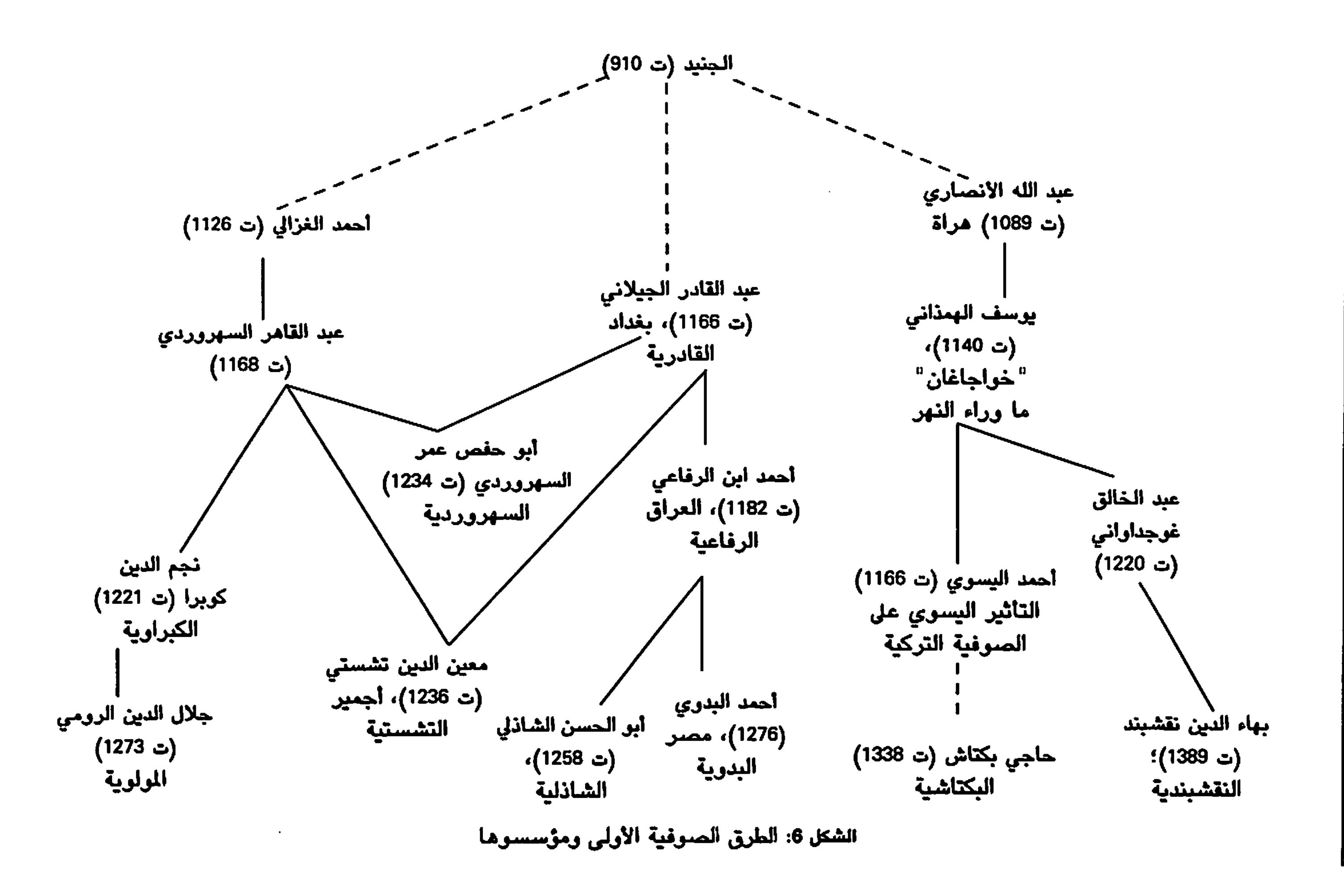
من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، نجحت تغييرات مهمة في المفاهيم الصوفية في تعزيز التوجه إلى تشكيل جماعات منظمة. ما لبث مفهوم متطور للعلاقة بين الشيوخ والتلاميذ أو المريدين أن مهد الطريق لنمط أكثر رسمية من التنظيم. في القرنين التاسع والعاشر كان المبتدئ الصوفي يتلقى دروسه من شيخه. ومع حلول القرن الحادي عشر أصبح حوارياً مديناً بالطاعة الكلية، تماماً مثلما الإنسان مدين بطاعة الله. هذه القيود الجديدة والأكثر عمقاً كانت آيات الولاء الأكثر دواماً للتلميذ نحو شيخه وصولاً إلى تأبيد مرجعية أساتذة وشيوخ إعجازيين عبر الأجيال.

أشكال جديدة من الطقوس الصوفية برزت لترمز إلى علاقات جديدة. في الحقبة السابقة كان أي طالب يحصل على إجازة، أو ترخيص يخوله تعليم المادة التي تعلمها من شيخه. أما في الحقبة الجديدة فإن خرقة الشيخ أو عباءته كانت

تُلقى على كتفيه، ويتم تنفيذ مراسيم تكريسية لشحن تلاميذ الشيخ نفسه بجملة مشتركة من الدعوات، والابتهالات، والقرابين، وغيرها من أشكال العبادة. ومع تطور مرجعية الشيخ وسلطته بات النسب الروحي بين الشيوخ والتلاميذ هو الآخر ذا أهمية. ففي غضون القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تم صوغ سلاسل مرجعية ممتدة من الشيوخ الحاليين عبر الأجيال إلى الإمام علي والنبي. إن مرجعية أي تعليم صوفي في أي جيل محدد كانت تُضمن عبر سلسلة حلقات ممتدة من الوقت الحاضر إلى لحظة الوحي. كان الدخول في الصوفية يحمل معه قوة روحية مستمدة مباشرة من النزول الأصلي للإسلام بالوحي.

صحيح أن جذور الأخوية أو الطريقة الصوفية ضبابية يلفها الغموض، غير أن كثيرين يفترضون أن المفهوم قد تبلور في القرنين الثالث عشر والرابع عشر في أذهان تلامذة أو حواريي كبار شيوخ القرنين الثاني عشر والثالث عشر. عزا هؤلاء الصوفيون ممارساتهم وعقيدتهم إلى شيوخ سابقين ذوي شهرة، أو إلى شيوخ مبدعين مجددين تم الاعتراف بهم بوصفهم ناقلي تعاليم صوفية أو مؤسسي أخويات أو طرائق صوفية لاحقة. يقال إنهم كانوا يعينون الخلفاء، أو المندوبين، المكلفين بالتأسيس لفصول جديدة من الطريقة والذين كانوا بدورهم سيعينون مساعديهم وخلفاءهم لمتابعة عمل الطريقة، حسب التسمية التي كانت تطلق على الجماعات الصوفية.

تبقى الحقائق التاريخية المعروفة عن تأسيس هذه الطرق قليلة. فالطريقة السهروردية المنسوبة لأبي نجيب السهروردي تأسست بالفعل على يد ابن أخيه عمر السهروردي (1145 ـ 1234). وعمر هذا كان قد عينه الخليفة الناصر (1180 ـ 1225) ليكون رئيساً لمجموعة رباطات مؤسسة ببغداد. كتب عمر بحثاً عن سلوك الصوفيين الأغرار ودشّن بذلك القاعدة 'الديرية' أو 'الرهبنية'. والطريقة الشاذلية التي استُحدثت في مصر في أواخر القرن الثالث عشر، بدأت في المغرب مع تعاليم أبي مدين (ت 1197). انتقل تلميذه الشاذلي (ت 1258) إلى الإسكندرية في العام 1244، وجمع مريدين وتلاميذ، وأوجد نمطاً خاصاً من الفعاليات التعبدية، من الحياة الاجتماعية، مع تجنب العلاقات الوثيقة مع السلطات



الشكل 6: الطرق الصوفية الأولى ومؤسسوها

الحكومية التي بقيت مع الطوابع المميزة للطريقة بعد ذلك. في البداية كانت القادرية فرعاً محلياً متمركزاً حول ضريح عبد القادر الجيلاني في بغداد، ولكن تكية أو زاوية القادرية أُسست في دمشق في نهاية القرن الرابع عشر. لاحقاً انتشرت الطريقة في طول العالم العربي وعرضه وصولاً إلى إفريقيا جنوب الصحراء. والطريقة التي عُرفت باسم نجم الدين كوبرا تنظمت بالفعل في إيران على يد السمناني (ت 1336) وانتشرت على نطاق واسع في خراسان، وخوارزم، وما وراء النهر. كان السمناني هو المؤسس لحركة أكدت وحدة الأمة الإسلامية. تبعيته كانت تحتضن السنة والشيعة على حد سواء، وتُجِلُّ آل النبي بمن فيهم علي، جنباً إلى جنب مع كبار شيوخ السنة، وتناشد البوذيين والوثنيين داعية إياهم إلى اعتناق الإسلام. لم تكن الصوفية بنظر هذه الطريقة إلا صيغة حاضنة للجميع متعالية على الانقسامات الطائفية والمذهبية من صيغ الإسلام.

مع حلول نهاية القرن الرابع عشر كانت الطرائق الصوفية راسخة الأقدام في طول الشرق الأوسط وعرضه. وفي إيران الشرقية وما وراء النهر كانت الطريقة الكبراوية بالغة الأهمية. أما في العراق فكانت الهيمنة للطريقة السهروردية. في سورية كانت الطريقتان القادرية والرفاعية نافذتين بقوة. وفي مصر كانت الطرق الرفاعية، والقادرية، والشاذلية، والبدوية واسعة الانتشار. كانت الطرق الصوفية في مصر متمتعة برعاية حكومية، وبحضور السلاطين للصلوات الصوفية، وبقدر كبير من التأييد الشعبي.

كان تأثير التعليم الصوفي ذا شأن. في كل جماعة كان الصوفيون يمثلون، بالتنافس مع سائر المذاهب الشرعية والفرق اللاهوتية (الكلامية)، صيغة بديلة من صيغ التبني الاجتماعي. إن تحالف الصوفية مع الالتزام الجهادي بالحرب المقدسة وتقاليد النشاط الدعوي التبشيري أدى إلى جعل الأطراف - مثل إفريقيا الشمالية وآسيا الوسطى والهند، لا مراكز الإسلام التاريخية - بؤراً للتوسع الصوفي. ومع ذلك فإن الصوفيين كانوا يلقون الترحيب في بلاطات الحكام ويدعون إلى إضفاء بركاتهم وإسداء نصائحهم، كما كان يُسمح لهم بالتوسط نيابة على الدوائر التابعة لهم. كذلك أصبحوا مندمجين بالمذهبين الشافعي

والحنبلي. كانت الزاوية (الخانقاه) الصوفية مركزاً للوعظ العام، وللتعليم الديني، وللصلاة المشتركة للعامة من الأتباع. وبمقدار ما كانت الخانقاه (الزاوية) ضريحاً أيضاً لأحد الأولياء المحترمين، درج المسلمون على زيارتها للتعبد، وللاستشفاء، وللحصول على البركة الروحية والعون المادي. كان من شأن الصلوات في أضرحة الأولياء، المتزايدة باطراد في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أن تصبح القناة الرئيسة لصيغة الإسلام الصوفية.

على الرغم من أن دكتاتوريات صغيرة كانت قد تشكلت، والخانقاه (الزاوية) كانت قد أصبحت بؤرة من بؤر الحياة الجماعية، ومفهوم الطريقة أو الأخوية كان قد تأسس، فإن صوفيين أفراداً مع مريديهم من حواريين ومؤمنين من العامة ظلوا قلب الحركة الصوفية. ومع قيام الطريقة بإضفاء نوع من الوحدة والتناغم مع تعاليم مئات شيوخ الصوفية والأولياء، فإن الصوفية كانت أساساً الثقافة المشتركة لأساتذة ومدرسين أفراد. في المحصلة الأخيرة لم تكن البصيرة الصوفية نتاج مؤسسات بل إلهاماً أُخروياً.

الحركات الدينية الإسلامية والدولة

إن الأدوار الدينية والاجتماعية لما لدى السنة من مذاهب شرعية وفرق كلامية (لاهوتية)، ولما لدى الشيعة من فِرَق، ولما لدى الصوفيين من أخويات وطرق، جعلت منها جميعاً ذات أهمية استثنائية بالنسبة إلى الأنظمة العسكرية الشرق أوسطية. في القرنين التاسع والعاشر شكل صعود المذهب الشيعي تحدياً للهيمنة السنية. فالبويهيون، والحمدانيون، والقرامطة كانوا شيعة رسمياً. تولى البويهيون إجازة تنظيم الطائفة الإمامية، ورعايتها، وتوجيهها في بغداد. كان الفاطميون رعاة البعثات الدعوية الإسماعيلية التي وصلت من إفريقيا الشمالية إلى خراسان، وأفغانستان، وما وراء النهر. كذلك ساهم انتصار سلالات شيعية في إتاحة الفرصة لعملية إعادة إحياء أدبية وثقافية مهدت لازدهار وجهات نظر وآراء هلينية، وفلسفية، وعلمانية. ورداً على جملة هذه التحديات دُفع علماء السنة إلى العمل على تعزيز مفهومهم للإسلام بتحديد أكثر صرامة لمضمونه، وبالمبادرة إلى تنظيم حياة جماعية أكثر تلاحماً.

في القرنين العاشر والحادي عشر أصبحت بغداد بؤرة الخصومة السنية ـ الشيعية. تولى الخليفة القادر (991 ـ 1031) قيادة كفاح السنة ضد الشيعة، وحاول تنظيم دعوة دينية سنية لاستعادة الممارسة الصحيحة للعقيدة. ساعد السنة على إقامة مهرجاناتهم لمنافسة الاحتفالات الشيعية؛ ومن خلال بيان رسمي جعل المذهب الحنبلي الموقف الإسلامي الرسمي. وفي خطاب له عام 1019 شجب الخليفة التفسيرات المجازية للقرآن وأطروحة أنه مخلوق، وأعلن تميز وأفضلية الخلفاء الراشدين الأربعة تبعاً لتوليهم التاريخي للمنصب. قام خَلَفه القائم (1031 ـ 1075)، بتجديد المسعى الهادف إلى تحديد الأصولية (الأرثونكسية) الإسلامية من منطلقات حنبلية وتجييش التأييد الشعبي لأولوية الخلافة. ورداً على المذهب الشيعي، كانت الصحوة السنية في القرن الحادي عشر حالمة ليس فقط بتحديد الأصولية بل وبإعادة تنصيب الخلفاء رؤساء للأمة الإسلامية.

أدى وصول السلاجقة في 1055 إلى إحداث تغيير عميق في العلاقات بين الطوائف المذهبية الدينية والدولة. فمن البدايات الأولى لغزواتهم في خراسان، أصبح السلاجقة متورطين في السجالات الدينية، وسرعان ما بادروا إلى اجتراح خطتهم الخاصة القائمة على التحالف مع حركات إسلامية منتقاة. اعتمدوا سياسة معادية للشيعة لا تعرف معنى المساومة، وساعدوا على قمع الفعاليات الشيعية في طول البلاد الخاضعة لهم وعرضها. عداوتهم كانت نابعة، في جزء منها، من منافسة الفاطميين، وفي جزء آخر من القلق السني إزاء الأعمال التخريبية للحركات الشيعية. والمعارضة السلجوقية للمذهب الشيعي مورست بصرامة التماساً لخلق تضامن سني وتعزيزاً لمشروعية دول سلجوقية باسم إسلام صحيح.

كذلك اتخذ السلاجقة موقفاً من جملة المذاهب السنية المتنافسة. أولاً، تدخلوا في الصراعات الحنفية ـ الشافعية والحنبلية ـ الأشعرية، مرجِّحين كفة المذهب الحنفي في الشرع وقامعين النشاط الشافعي والأشعري. غير أن الوزير المعين حديثاً في 1063، نظام الملك، بادر إلى اقتراح تهدئة الصراعات الدينية السنية عبر توفير الرعاية لكل من الأحناف والشوافع. تمثلت الأداة الرئيسة لهذه الخطة بإنشاء وقف للمدارس (المعاهد ـ الكليات) في جميع المدن الرئيسة على امتداد البلدان

الخاضعة لحكم السلاجقة. تمخض الدعم السلجوقي للمدارس عن إيجاد قاعدة عريضة لتخريج مُدَرسي دين سنة، ولتوفير دعاة سنة لعامة الأهالي، من أجل التصدي للمزاعم الفاطمية والإسماعيلية. وفي الوقت نفسه، ربما كان نظام الملك يرمي إلى فرض رقابة الدولة على الحركة السنية، وجعل المدارس أو المذاهب الشرعية واللاهوتية (الكلامية) الرئيسة قنوات للتأثير السياسي في الجماهير.

بعد وفاة نظام الملك، باتت السياسة السلجوقية متأرجحة بين رعاية الأحناف ورعاية الشوافع. غير أن أواخر القرن الثاني عشر ما لبثت أن جلبت معها تحولاً عن رعاية مذاهب منفردة إلى اعتراف متكافئ بمذاهب الشرع الرئيسة الأربعة. وجنباً إلى جنب مع المدارس (الكليات ـ المعاهد)، التي كانت تدرّس العقيدة الشرعية لواحد من المذاهب الأربعة، تم استحداث نمط جديد من المعاهد، عُرف باسم دار الحديث لتعليم أحاديث محمد. إلا أن دار الحديث لم تكن متخصصة بواحدة من المذاهب الشرعية بل كانت تمثل الاهتمام الإسلامي المشترك بما هو موروث عن النبي. وفي 1234 جرى في بغداد، تعبيراً إضافياً عن سياسة وحدة سنية، تأسيس مدرسة جديدة [المدرسة المستنصرية] لإيواء المذاهب الشرعية الأربعة جميعاً. في غضون قرن ونصف القرن، كانت السياسة الحكومية قد انتقلت من التماهي مع حركات طائفية ومذهبية معينة إلى نوع من تحديد الأرثونكسية الإسلامية بما فيها سائر المذاهب الشرعية والفقهية والفرق اللاهوتية (الكلامية) الأوسع شهرة.

درج السلاجقة على وَقْف الخانقات (الزوايا ـ التكايا) والمدارس (الكليات). جلبوا هذه المؤسسة إلى بغداد، حيث كانت هذه المراكز تعرف بالرباطات. كانت الرباطات هذه تؤوي فقهاء الحديث ودارسيه، وفقهاء الشريعة، وعلماء الكلام (اللاهوتيين)، كما كانت، امتيازاً، مأوى للوعاظ المنخرطين في حملات الدعاية الدينية والسياسية نيابة عن سلاطين السلاجقة.

وهكذا فإن نظام الملك، إذ أقدم على رعاية المدارس (الكليات)، والمذاهب الشرعية، وفرق الكلام (اللاهوتيين)، والخانقات (الزوايا ـ التكايا)، أطلق سياسة رسمية هادفة إلى تحقيق المشروعية والاستقرار السياسي عبر رعاية واحتضان مؤسسات دينية سنية. تمخض دعم الدولة واحتضانها للمذاهب الدينية عن التغلب

على الخصومات المذهبية والطائفية وساعدا على إقامة شبكة موحدة لتنظيم الشريعة وتعليمها. وجملة المدارس (المعاهد) والخانقات (التكايا) شكلت قاعدة تنظيمية للتعليم الشرعي، بوصفها أدوات لتوفير الدعم المالي للدراسات الدينية الإسلامية، بوصفها مراكز تدريب أطر دينية وإدارية، وبوصفها قواعد نشاط دعوي (تبشيري) بهدف الوصول إلى جعل المذهب السني مقبولاً لدى الجميع. وثمناً للدعم والشرعنة السنيين لسياسة الدولة، ساهم السلاجقة في تحقيق الحلم السني المتمثل بمجتمع إسلامي كوني.

المؤسسات الإسلامية ومجتمع إسلامي جماهيري

لم تكن مَأْسَسَةُ الفرق الشيعية، ومذاهب الشرع السنية، والأخويات (الطرق) الصوفية سوى جانب واحد من عملية أكبر وأوسع لإذابة الجماعات والأقوام الشرق أوسطية في بوتقة مجتمع ذي نمط أو طابع 'إسلامي'. توقفت ترجمة المؤسسات الإسلامية إلى نوع من النمط الإسلامي للمجتمع، هي الأخرى، على الهداية الجماعية الجماهيرية المكثفة لأقوام الشرق الأوسط إلى الإسلام. من المستغرب أن الهداية الكثيفة لم تتحقق في زمن الإمبراطورية العباسية. فالإمبراطورية التي أوجدت الصيغ الأولى للثقافة الأدبية والدينية والبلاطية، لم تنجح قط في جعل الإسلام دين أكثرية شعوب الشرق الأوسط. فعلى الرغم من اهتداء أعداد كبيرة إلى الإسلام، بقيت كتل سكانية مسيحية ذات شأن في العراق، وما بين النهرين، وسورية، ومصر؛ نجت كتل سكانية زرادشتية ذات شأن، مرة أخرى، في إيران. ومع أن عمليات هداية متفرقة حصلت بين صفوف أفراد ممن هاجروا إلى العواصم العربية فأصبحوا مسلمين، فإن المسلمين ظلوا، إلى ما بعد انقضاء ما لا يقل عن قرنين من الزمن على الفتوحات، أقلية نخبوية في أكناف شعوب وأقوام غير إسلامية.

حصلت الهداية الجماهيرية الكثيفة الأولى لأي كتلة سكانية شرق أوسطية في مصر في منتصف القرن التاسع. حركة تمرد فلاحية كبرى للأقباط سُحقت في 832. غداة العصيان أو الثورة شن البدو هجوماً على القرى المسيحية؛ جرى ابتزاز المال من الكنيسة القبطية. تحت ضغط الهزيمة الطائفية، وهجوم البدو،

وعجز الكنيسة، انتسفت ولاءات المسيحيين. في مناطق كانت مستوطنة جزئياً من قبل كتلة سكانية عربية، مثل الدلتا الشرقية وأجزاء من مصر العليا، تمت هدايات، أو عمليات اهتداء، جماهيرية كثيفة إلى الإسلام. غير أن أجزاء أخرى من مصر، ولا سيما الدلتا الغربية، بقيت مسيحية.

فقط مع تفكك الإمبراطورية العباسية، والانتفاضات الواسعة التي صاحبت تدمير النخب المستقرة والإجهاز عليها، اهتدت كتل جماهيرية كبيرة من أهالي الشرق الأوسط. أتاحت الحرب المتمادية، وحالةُ انعدام الأمن في الأرياف، وعمليةُ سقوط النخب القديمة والجماعات القروية، فرصةَ السماح لأعداد كبيرة من الفرس بالاهتداء إلى الإسلام. يبدو أن الدعاة الصوفيين قد اضطلعوا بدور حاسم. ففي إيران الغربية نجح الشيخ الكازروني وأتباعه في هداية أعداد كبيرة من القرى. كذلك كانت النشاطات الدعوية والتبشيرية الإسلامية قد حققت نجاحاً ملحوظاً في إيران الشرقية، حيث تولت بعثات دعوة وتبشير معتزلية وكرّامية مهمات الهداية. أما مناطق حوض بحر قزوين فكانت اهتدت على أيدي شيعة فارين من بغداد. ومع حلول نهاية القرن العاشر، كان الإسلام هو الدين السائد في إيران. اندفع الصوفيون نحو آسيا الوسطى حيث قاموا بهداية أقوام تركية. ومع حلول القرن الحادي عشر، كان الإسلام، بمقدار ما نستطيع أن نؤكد من أدلة متزايدة التمزق والبعثرة، قد كف عن أن يكون دين أقلية مسيطرة، ليصبح دين الأكثرية في العراق وإيران. غير أن الكتلة السكانية الكبرى في الجزء الشمالي من بلاد ما بين النهرين وسورية بقيت مسيحية حتى أواخر القرن الثالث عشر.

تماماً كما كان الإسلام قد ساهم في الحقبة الإمبراطورية في تحديد هوية الأرستقراطية السياسية والمجتمع المديني - الحضري العربي - الإسلامي السائد، فقد جرى تكييفه وتعديله تدريجياً ليصبح معبراً عن الهوية الجماعية أو الطائفية لجماهير أقوام الشرق الأوسط. على امتداد الفترة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر كانت المجموعات الطائفية الإسلامية والقيادات الدينية الإسلامية قادرة على تولي إدارة الجماعات الشرق أوسطية، وإضفاء الهويات الإسلامية عليها. وقد كان هذا ممكناً لأن الأعيان من ملاك الأراضي وشاغلي

المناصب فقدوا سلطتهم ونفوذهم في مواجهة أنظمة حكم عسكرية جديدة خاضعة لهيمنة جنود مماليك أو شيوخ عشائر بدوية متنقلة. بوصفهم غرباء دون علاقات تاريخية مع المجتمعات التي كانوا قد اجتاحوها، استطاع أمراء الحرب استعادة الإدارة الإقليمية، ولكنهم بقوا عاجزين عن الحلول محل الطبقات القديمة من ملاك الأرض والموظفين وعن المبادرة، على المستوى المحلي، إلى توفير الحماية والنصح والمعونة التي درج الأقوياء، تقليدياً، على توفيرها للضعفاء. وفي مواجهة نخب عسكرية لا علاقة لها بالتقاليد المحلية، برز رجال الدين العلماء بوصفهم أعياناً جدداً في المجتمع. بادر العلماء إلى مصاهرة العائلات التجارية، والإدارية، والإقطاعية الراسخة واندمجوا مع النخب الأقدم لتشكيل طبقة عليا جديدة محددة بمواصفات دينية. تولوا المسؤولية عن الضرائب المحلية، وعن الري، وعن جملة الشؤون القضائية والشرطية، وكثيراً ما أصبحوا كَتَبة وموظفين لدى أجهزة الدول السلجوقية. وهكذا فإن العلماء تطوروا من نخبة فقهية ودينية خالصة إلى نخبة اجتماعية وسياسية عريضة. في كثير من الأمثلة ما لبثوا، جراء عدم استقرار النظم العسكرية، أن أصبحوا الممثلين الفعليين، بل وحتى الحكام أو الولاة، لمدنهم وأقاليمهم. شأنهم شأن شيوخ القبائل، والإقطاعيين المحليين، والأمراء، والحكام العسكريين، تولى أفراد من عائلات رجال الدين العلماء أحياناً حكم بلداتهم في ظل نوع من الاستقلال الفعلي عن أنظمة الحكم العسكرية. فالعائلات المتحدرة من أبي بُرْدة حَكَمَتْ شيراز قروناً من الزمن؛ وعائلة الميكاليين درجت على توفير الرؤساء لنيسابور، كما وفرت عائله برهان البخارية ولاة محليين تعاونوا مع أنظمة الحكم البدوية التي تعاقبت على اجتياح إيران الشرقية وما وراء النهر. شكل القبول بهذه المسؤولية الجديدة نوعاً من قلب مقاومة العلماء السابقة للانخراط في السياسة، ويمكن تفسيره بالانهيار المسرحي المثير للخلافة.

مرجعية العلماء كانت مستمدة من تحصيل علمي محقق من جهة ومن نوع من القداسة أو التبجيل من ناحية ثانية، نظراً لعدم وجود هيئة مركزية شبيهة بالكنيسة لتكريس وإجازة وتصديق القيادة الدينية. بقيت المرجعية شخصية، مستندة إلى العلاقة الفردية لمدرسين دينيين مع تلاميذهم وأتباعهم.

في حالة أي إمام شيعي، أو أي رئيس مذهب شرعي، أو أي شيخ طريقة صوفية، كانت العلاقة الشخصية بين العامي والباحث، وبين المصلي والواعظ، وبين المتعصب الطائفي والمرشد الديني، وبين الطالب والأستاذ، حاسمة. كانت المرجعية الدينية تكتسب المصداقية وتصبح نافذة جراء اعتراف باحثين أو فقهاء آخرين وبشر عاديين. فنفوذ العلماء لدى عامة الناس تعزز اكثر فأكثر تحت تأثير ممارسة الوصاية أو الرعاية التي ظلت تشد بسطاء الناس إلى النخبة المتعلمة. لم تكن القوة اللاحمة في المجتمع متمثلة بهيكلية مكاتب ومؤسسات، بل بشبكة روابط شخصية كانت تمكّن العلماء من رفع راية العائلة، الطائفة والدينية، والأمة بوصفها التعبير الجوهري والأساسي عن أي نظام اجتماعي إسلامي.

كذلك تولت الفرقُ الشيعية، ومذاهبُ الشرع السنية، والأخوياتُ أو الطرق الصوفية مهام الأطر اللازمة للتنظيم السياسي المحلي. شكلت المذاهب ـ وهي مؤلفة من جماعات بحث، ومدرسين، وطلاب، أعضاء مهتمين من الجماعة وأولياء نعمة، إضافة إلى موظفين كالنواب، والشهود، والمستخدمين، والكتبة المتحلقين حول قضاة مرموقين ومهمين ـ أحزاباً أو فرقاً منظمة. كثيراً ما كان أنصارها الشعبيون موجودين في الأحياء التي تؤوي مساجدها وتوفر إطار تنظيم حلقاتها، بين صفوف أولئك الراغبين في الحصول على مشورتها وحمايتها. ومع حلول القرن الحادي عشر، ما من أحد إلا وصار يعد منتسباً إلى واحد من المذاهب الشرعية الأربعة استناداً إلى المولد أو العضوية التقليدية لحيه، أو مدينته، أو منطقته. وعامة الناس كانوا منتمين بمعنى أنهم ظلوا يتطلعون إلى هذا المذهب أو ذاك التماساً لفتاوى ملزمة حول ما يراها قواعدَ السلوك المقررة من السماء. كان هؤلاء يلوذون بفقهاء الشرع طلباً للأحكام في قضايا ملتبسة، وبالشهود والقضاة حسماً لقضايا تجارية وحقوقية.

ومع أن الهيئات الدينية الإسلامية أصبحت الأطر التنظيمية العادية للجماعات المحلية، فإن هذه الهيئات لم تكن الوحيدة بأي من الأحوال. إن جماعات أولية مثل العائلات والقرى وأحياء المدن المطبوعة بالتجانس العائلي، أو العرقي، أو الطائفي، أو بالاستخدام المشترك في حرفة أو مهنة معينة، بقيت قوى فعالة. دأبت عصابات من الشباب ـ كانت تعرف باسم الفتيان (الفتوة)، أو العيارين، أو الغُزاة المؤلفين من شباب

عازبين من الطبقات الكادحة، منفصلين عن التنظيمات العائلية، أو القبلية، أو الحرفية ـ على اعتماد أخلاقيات الجرأة والشجاعة في ميادين الرياضة والقتال، وعلى الاضطلاع بدور معقد ومركب في الحياة الاجتماعية للبلدات والقرى. إن ثقافة قائمة أساساً على احترام الشرف الذكوري كما التقديس الاجتماعي لأخذ الثأر ساهمت في تعزيز النزوع نحو التطيف والاقتتال في سائر الجماعات المدينية والقروية الشرق أوسطية. فعيارو العراق وإيران كثيراً ما كانوا عصابات إجرام منخرطة في أعمال السلب والنهب حيناً، ومبايرة، حيناً آخر، إلى الدفاع عن أحيائها وجماعاتها الأصلية. إن وجود هذه الفرق جعل من بلدات الشرق الأوسط أمكنة عدوانية مشاكسة، ولكنه أضفى عليها أيضاً قدرة ولو محدودة على المقاومة المنظمة لأنظمة الحكم البدوية والمملوكية.

اضطلعت مذاهب الشرع الإسلامية والأخويات (الطرق) الصوفية بدور مزدوج. لم تكن هذه أكثر الأحيان إلا هيئات مذهبية وطائفية أو شللية ضيقة متصارعة على التحكم بالمناصب القضائية والمواقع التعليمية، وكثيرة التورط في معارك ضارية مع مذاهب منافسة حول مسائل ذات علاقة بالعقيدة، وبالهيبة والوجاهة، وبفرض السيطرة على الشوارع. في حالات أخرى، كانت مذاهب الشرع أو الفقه والطرق الصوفية تساهم في عمليات إذابة الكتل السكانية الحضرية والمجموعات الطائفية والمذهبية في بوتقة أمة إسلامية أرحب وأكثر احتضاناً. كانت تتعالى على الحدود المدينية والمناطقية والإقليمية وتتجاوزها. وبوصفها منظمة عبر مساحات دول وإمبراطوريات، كانت هذه المذاهب والطرق أخويات طلاب وباحثين عالمية. ثمة ولاءات متعالية على أي مكان محدد، أي عضوية في مذهب شرعي أو طريقة صوفية، أفرزت وعياً للأمة كلها، جزءاً مهماً من الوعي الاجتماعي. موحَّدة بأسفار العلماء، وشيوخ التصوف، والتجار، والطلاب كانت المذاهب الشرعية والطرق الصوفية عناصر حاسمة في صوغ الحياة الجماعية المحلية من جهة وفي ربط كل بؤرة محلية صغيرة بالأخوة الإسلامية الحاضنة للعالم من أقصاه إلى أقصاه. بقيت الولاءات الطائفية الإسلامية فئوية وشللية ضيقة على المستوى المحلي، ولكنها صارت أممية (كوزموبوليتية) وكونية شاملة على المستوى الدولي.

كانت البلدات والقرى، إذاً، مجتمعات قطاعية فسيفسائية مركبة من أعداد كبيرة من المجموعات المحددة بالانتماء إلى الحي، أو إلى طائفة دينية، أو بالانتساب أحياناً إلى مهنة، ولكن دون تشكيل طبقة اقتصادية بالمطلق. لا يعني هذا إنكار حقيقة أن الأعيان كانوا يؤلفون شريحة نخبوية أو أن جماعات طبقات سفلى قابلة لأن تُنظم على نحو مستقل. ففي البلدات الإيرانية كانت الأبويات (البطريركيات) المؤلفة من المسؤولين، والموظفين، وملاك الأرض، والتجار، ميالة إلى الهيمنة على مجموعات الطبقة الدنيا، غير أن الهيئات الاجتماعية والسياسية لم تكن، عموماً، منظمة من منطلقات طبقية، بل على أسس طائفية.

هذا النمط من الانتماء والتماهي الاجتماعيين قام على استبعاد نمط تنظيم طائفي بديل ـ نمط تعاون مواطنين مقيمين في بقعة جغرافية معينة. إلا أن البلدة أو المدينة التي أقبل منها هذا الشخص أو ذاك لم تكن، على أهميتها في وعيه، تشكل كتلة متماسكة، ذات إدارة إقليمية، وموفرة لأي مواطنة سياسية. ما من مؤسسات كانت متجاوبة مع جملة الحقائق الاجتماعية أو النفسية (السايكولوجية) لحياة المدينة أو القرية. في هذا النمط من الاجتماع القائم على المزاوجة بين الهويتين الفئوية الضيقة والأممية (الكوزموبوليتية) الشاملة، وعلى تضامنه الجغرافي الهش، بقي الناس معتمدين على السلطة غير الرسمية للأعيان من العلماء ووساطتهم للتعامل مع الهواجس المشتركة. فالاستشارات غير الرسمية لأعيان محترمين إضافة إلى شبكات رعايتهم كانت توفر إمكانية التوسط في النزاعات المحلية، وإمكانية التعبئة العابرة للحدود الفئوية الضيقة، وإمكانية التعبير عن المصالح والهموم المشتركة على الصعيدين الديني والسياسي.

لم تكن هذه الأشكال من المجتمعات الحضرية والقروية ذاتية الحكم عادة. والأعيان العلماء لم يكونوا نخبة لا على الصعيد العسكري ولا من حيث البعد الإقليمي. لم يكن هؤلاء متمتعين بمهارات الحرب؛ كما لم يكونوا ممسكين بزمام التحكم بالأرض والموارد. كانت أقاليم الشرق الأوسط مفتقرة إلى الأسس الفنية والتنظيمية والاقتصادية اللازمة لأي استقلال سياسي. كانت مفتقرة إلى التجانس الداخلي الضروري لأي حكم ذاتي، وظلت متوجسة من احتمال انهيار النظام

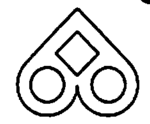
الداخلي أكثر من رفضها لأي قبضة قوية تتعامل بها أنظمةُ حكم غريبة معها.

لا يعني هذا أن غياب الاستقلال السياسي كان خطأ هذه البلدان. فاجتياح أقوام بدوية وأمراء حرب مماليك تمخض عن إخضاع المدن والأرياف لهيمنة الطرفين على الصعيدين العسكري والاقتصادي وقطع الطريق على إمكانية أي استقلال جماعي. فقط خلال فترات انتقالية، في غياب أنظمة حكم عسكرية قوية، تمكنت وساطة العلماء والموالي الفئويين من منح القوى المحلية قدراً مؤقتاً من الاستقلال. خلال فترات ضعف الإمبراطوريات الحاكمة، كانت المقاومة المدينية للاستغلال، والثورات ضد الولاة المفتقرين إلى الشعبية، وأعمال الاحتجاج على الضرائب، تصبح عامة. فالمقاومة الحضرية المستندة إلى القيادة الدينية والعيارين أو القوى الغازية كانت أحياناً قادرة حتى على تقرير مصائر الإمبراطوريات. ففي العام 992 حين وجد السامانيون أنفسهم أمام خطر اجتياح القَرَاخانيين، فإن أملهم الأخير بقي معلقاً على جماهير بخارى، التي بادر الناطقون الدينيون باسمها إلى النصح بالتزام الحياد. بالمثل، قام أعيان نيسابور و'علماؤها' بحسم مسألة نجاح الغزو السلجوقي، مقررين أن الغزنويين لم يعودوا قادرين على الدفاع عن خراسان، استسلموا للسلاجقة وعرضوا خدمات نخبة ذات خبرة اجتماعية وإدارية على نظام جديد. وإلا فإن الإمبراطوريات كانت ستبقى حاكمة.

وهكذا فإن مسلسل أحداث الفترة الممتدة بين 950 و1200 كان قد نجح في أسلمة جملة النخب والجماعات المحلية في كل من إيران والعراق. فمن خلال المذاهب الشرعية، والأخويات أو الطرق الصوفية، والفرق الشيعية، قامت القيادات الدينية الإسلامية بتوفير الأطر (الكوادر) اللازمة للتنظيم الجماعي ليس بالنسبة إلى حلقات مريدين طائفيين ضيقة وحسب، بل وعلى صعيد الجماهير الواسعة لأقوام الشرق الأوسط، في عصر طوفان من عمليات الهداية والاهتداء. أضفى الإسلام، إذاً، على شرق أوسط ما بعد الإمبراطورية هوية جديدة. وفيما ظل الغزاة يتناوبون وأنظمة الحكم تتعاقب، أصبح الإسلام متزايد التجذر والترسخ على نحو أقوى وأوسع باطراد بوصفه أساساً للنظام الاجتماعي والسياسي.

الفصل 11

الأنموذج المثالي الجماعي



انعكست الوقائع الجديدة للمؤسسات الرسمية والدينية في وفرة من الأدبيات عن النظرية السياسية. تفرعت هذا الأدبيات إلى ثلاثة فروع: نظرية سنية عن الخلافة كانت من إنتاج العلماء، وجنس أدبي مستلْهَم من الفارسية عن مرايا للأمراء، ونظرية فلسفية عن الدولة المثالية ألفها معلقون على مؤلفات أفلاطون وأرسطو. كان كل من الفروع الثلاثة رداً على الفضاء الاجتماعي المتغير من ناحية، وعلى قوانينه الأدبية الخاصة من ناحية ثانية، ولكنه كان أيضاً يجسد التصور العام والمشترك لمغزى السياسة والاجتماع آخر المطاف. إن القيم والافتراضات المشتركة توصلنا إلى جوهر تصور ما بعد الإمبراطورية لمجتمع إسلامي.

النظرية الفقهية

تم إطلاق النظرية الشرعية ـ السنية عن الخلافة في سلسلة من البحوث اللاهوتية (الكلامية) والحقوقية ـ الفقهية. حاول كُتّاب السنة تفسير الضرورة الداعية لوجود الخلافة بالمطلق، والأغراض التي تؤديها الوظيفة، والمواصفات الواجب توافرها في شاغلها، وكيفية انتقاء الخلفاء، وواجبات الرعايا. الافتراض الكامن في عمق الكتابات السنية تمثّل بأن الحكام يتولون مناصبهم لتطبيق الشريعة وصيانة وجود الأمة الإسلامية. قبل منتصف القرن العاشر كان الجدل السياسي الإسلامي دائراً حول مسألة المؤهَّل لتولي هذا المنصب. اقترح السنة

عدداً من المواصفات الشخصية المعينة مصحوبة بالسيرورة الانتخابية لضمان شرعية أي حاكم. وفيما عكف مؤلفون سنة على مناقشة شكليات تولي المنصب، بما فيها التسمية الرسمية، والتشاور مع فقهاء الدين، وقَسَم التقليد، والعقد مع الأمة، كان التفكير الحقوقي يسوغ النمط الفعلي للخلافة على الصعيد العملي، ولا سيما فيما يتعلق بقيام شاغل المنصب بتسمية وريثه.

مع حلول القرنين العاشر والحادي عشر بات واضحاً أن الخلفاء لم يعودوا قادرين على الاضطلاع بأدوارهم السياسية والدينية. كانت السُّلْطنات قد جَرَّدَت الخلافة من صلاحياتها الفعلية؛ تمخضت الصراعات الطائفية عن اختزال مرجعيتها الدينية. تصالح المنظرون السنة مع هذه الوقائع. كتب الماوردي (ت 1058)، أحد فقهاء السنة 'الأحكام السلطانية' (مبادئ الحكم)، ليبين أن الواجبات الرئيسة للخليفة هي: صيانة الدين وفقاً للسوابق المبكرة، وفرض القرارات القضائية ـ الشرعية، وحماية أمة المسلمين. بنظر الماوردي كانت الخلافة التزاماً دينياً من جهة وواقعاً سياسياً من جهة ثانية. لذا فإن آراءه النظرية استُكملت بنوع من مناقشة تفويض السلطة، وشروط التعيينات ومدة الولاية بالنسبة إلى جميع طبقات الموظفين الحكوميين، وجملة المواصفات الشخصية والأخلاقية المطلوبة بالنسبة إلى كل شاغل منصب. قدم الماوردي وصفاً لتنظيم الإدارة القضائية، وتحصيل الضرائب، والتدابير الحكومية الرامية إلى حفز الإنتاج الزراعي، وفرض العقوبات على مقترفي الجرائم. عملياً، قام بوضع مشروع برنامج شامل لممارسة حكم إسلامي. في صلب هذه التجربة الأدبية المتقنة والمتطورة ثمة خليط مركز بين تقوى بحثية من جهة، ومثالية دينية من جهة ثانية، وطموح سياسي من جهة ثالثة.

كذلك عكف الغزّالي (1058 ـ 1111) على الجمع بين الولاء للتراث الديني والوعي العملي ـ الذرائعي (البراغماتي) للوقائع السياسية. هو الآخر أراد إعادة الخلافة إلى وظيفتها الحقيقية بوصفها حامية تراث النبي والشريعة الإسلامية، واسترجاع وحدة الأقوام والشعوب المسلمة، واستعادة قوة المسلمين العسكرية والدنيوية. أدرك الغزّالي أن هذا كله كان يستدعي تمثُّلَ الأرستقراطية العسكرية

التركية، وإخضاعَها للخليفة، وإصلاحَ الإدارة السياسية، والعملَ، قبل كل شيء، على توظيف مجموع سلطات الخلفاء والسلاطين الممسكين بدفة الحكم لدحر أعداء الإسلام، ولا سيما الشيعة. كان الأمر الأهم بالنسبة إلى الغزّالي هو العمل على شحن كل مسلم فرد بالعقيدة الصحيحة، وبالتقوى السليمة، وبالممارسة القويمة للشرع الإسلامي. وعلى الرغم من التزامه المستمر بالخلافة، كان الغزّالي متحلياً بما يكفي من الواقعية ليرى أن القادة العسكريين كثيراً ما كانوا يعينون الخلفاء، الذين كانوا، بدورهم، يشرعنون سلطتهم. قامت نظريته على تصور الحكم الإسلامي نوعاً من السيادة المشتركة بين مرجعية الخلفاء وسلطات السلاطين الفعالة.

لعل ما كان أكثر أهمية هو التأكيد المتزايد باطراد للطاعة. فالطاعة يوصي بها القرآن وتنصح بها الأحاديث. فالفقيه اللاهوتي الحنبلي ابن بطة (ت 997) دان الثورة المسلحة على أي حكم قائم. كان يرى أن الطاعة فرض على جميع الرعايا، ولكن هذه الطاعة مقيدة بضرورة رفض الفرد عصيان أي أمر من أوامر الله. وكان الغزّالي يرى وجوب طاعة الحكام لأن من شأن المقاومة ولو للظلم والطغيان، أن تكون بديلاً أسوأ. كان الغزّالي يؤمن بأن من شأن الخصومات الطائفية والفئوية العنيفة في الحكم أن تفضي، في غياب حكم قوي، إلى الفوضى والفتنة. لم تكن هذه المخاوف بلا أساس واقعي. فتحت ضغط الضرورة السياسية بات فقهاء المسلمين ميالين إلى التسليم بأي حكم قائم على أنه شرعي وإلى إزاحة مقاومتهم لسيادة الخلافة وأولويتها.

مع غروب شمس الخلافة في العام 1258، أصبح رجال الفكر السياسي السنة، أخيراً، قادرين على صوغ مفهوم محدد لحكم إسلامي قائم على أساس التعاون بين حكام دنيويين وفقهاء دينيين. تماماً كما كانت مرجعية الخلفاء مستندة إلى وراثة النبي، وإلى افتراض تحليهم بالمعرفة والفهم، والمواصفات الأساسية اللازمة لتطبيق الشريعة النازلة بالوحي، فإن مرجعية العلماء وشيوخ التصوف كانت مستندة إلى نوع من الجمع بين إنجازات شخصية والسَّنَد، أي تسلسل رواة الحديث العائدة إلى الوراء وصولاً إلى النبي. وهكذا فإن أتباع

الخلافة، وطلاب العلماء، ومريدي شيوخ التصوف كانوا يحترمون المبدأ الجوهري نفسه: مبدأ الحضور المنقول للنبي. أضفى منظرو السياسة على العلماء دوراً متزايد التعاظم باطراد في حكم وإدارة الجماعات الإسلامية بوصفهم مستشارين للأمراء الحاكمين. في تاريخ مبكر يعود إلى القرن التاسع كان الحنابلة قد أكدوا الفرض القرآني القاضي بـ 'الامر بالمعروف والنهي عن المنكر' أساساً لمسؤولية أي فقيه وكل مسلم عن تطبيق شريعة الله في شؤون الأمة وشجونها. ومع صعود المماليك ورؤساء القبائل البدوية إلى عروش السلطة راح الحنابلة وغيرهم من فقهاء المسلمين ولاهوتييهم يؤكدون واجب النصيحة أو واجب توجيه النخبة وتنبيهها حضاً لهم على مراعاة تطبيق الإسلام.

على الصعيدين العلمي والنظري، كليهما، مَثَّل أحمد ابن تيمية (1263 ـ 1328) خلاصة التوجه نحو تركيز مصالح المسلمين الدينية ـ الجماعية عند العلماء. كان ابن تيمية هذا فقيهاً حنبلياً مرموقاً في علوم القرآن والحديث، وكاتباً غزير الإنتاج حول طيف واسع ومتنوع من المسائل الدينية. وُلد ابن تيمية في حران ما بين النهرين ولاذ بدمشق هارباً من الغزوات المغولية. ذاعت سمعته أولاً في العام 1293 حين تولى قيادة حملة إعدام مسيحي اتُّهم بالإساءة إلى النبي. في المواعظ والخطب، والفتاوى الشرعية، والاحكام المنشورة، كان بالغ العنف والضراوة في التعنيف بخصومه الدينيين وشجبهم. عارض الأشاعرة وعلم الكلام بجميع أشكاله؛ وعارض جميع صيغ النزعات الصوفية الماورائية (المتيافيزيقية)؛ وشجب الآراء الدينية الباطنية ووجهات النظر الدينية المعارضة وتقديس أضرحة الأولياء والقديسين، وانخرط في سجالات بالغة العنف والضراوة حول قضايا شرعية مثل قانون الطلاق. شارك شخصياً في مظاهرات استهدفت تحطيم صيغ تعبدية للصلاة، وفي حملات ضد الإسماعيليين في جبال لبنان، وقاد المقاومة الإسلامية لغزوات المغول على دمشق. طالب، بإلحاح، بجعل الشريعة قوة مستمرة وحيوية في الحياة اليومية لكل مسلم.

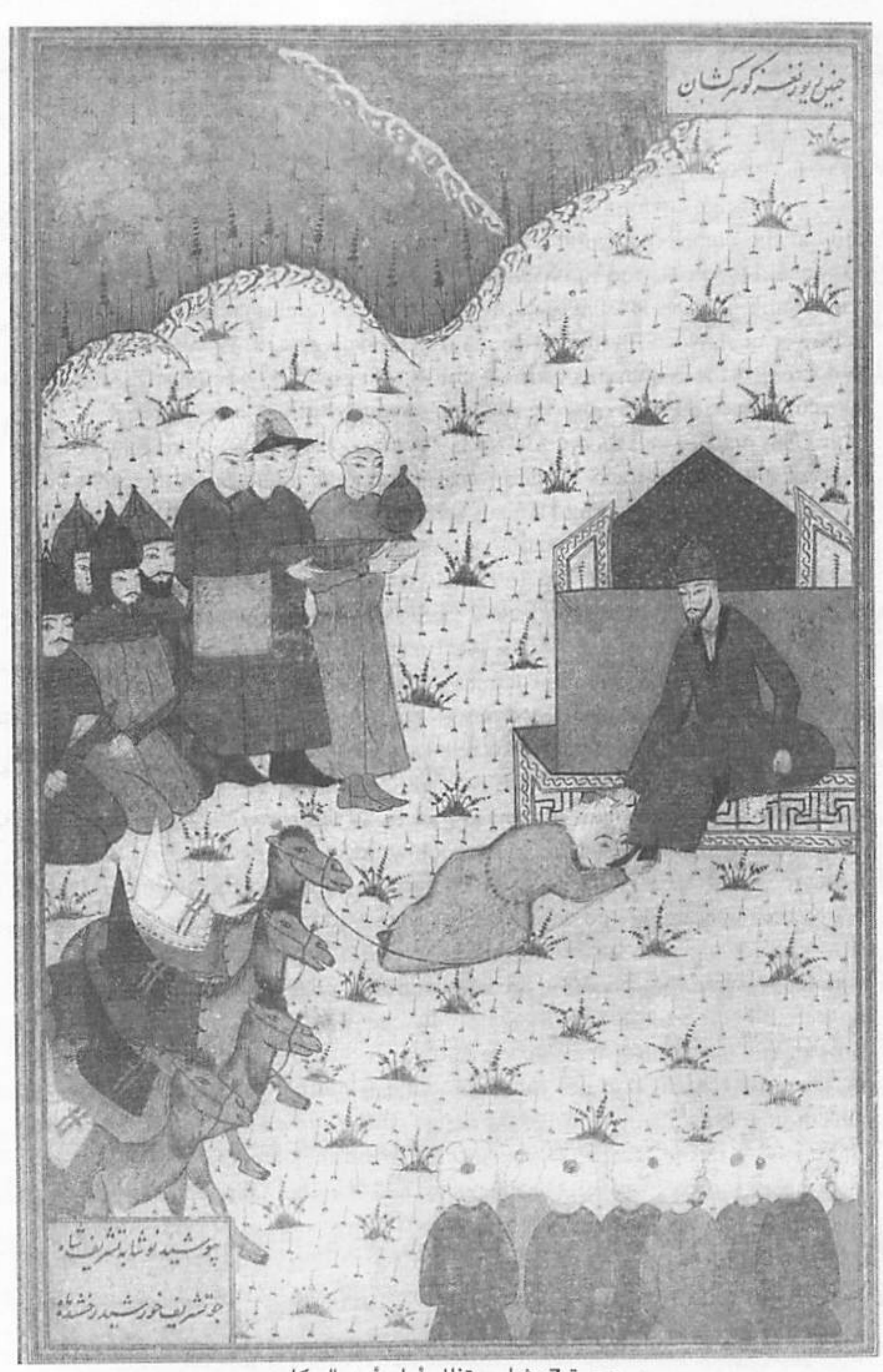
وانسجاماً مع دوره السياسي الخاص، كان ابن تيمية يرى أن العلماء مسؤولون عن رفع راية الشريعة وإعلائها عن طريق تقديم النصائح الدينية إلى

الحكام، وتلقين المسلمين المبادئَ القويمة، والتزام شعار 'الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر'. قام ابن تيمية بإزاحة مسألة الخلافة التقليدية جانباً - زاعماً أن أي خلفاء حقيقيين لم يكونوا قد حكموا منذ الأيام الأولى للإسلام - وحدد الحكومات الإسلامية من منطلق السلطات الحاكمة الفعلية، ومدى إصغائها إلى نصائح العلماء. حركيَّتُه السياسية كانت، إذاً، تجسد مفهوماً جديداً للدولة والمجتمع، ومفهوماً بات في العلماء، لا الخلفاء، الفاعلين الرئيسين. كانت نظرية السُّنَّة السياسية قد تحولت شيئاً فشيئاً عن تأكيد الخلافة وصارت تقبل بواقع السلطان والفقيه بوصفهما الشخصيتين الرئيستين في النظام السياسي الإسلامي.

مرايا الأمراء

مع تطور النظرية السنية في الأوساط الدينية الإسلامية، خرج أدب المرايا من رحم تراث فارسي قائم على حشد من الكراريس حول فن السياسة وإدارة الدولة. المؤلفات الأولى من هذا النوع تُرجمت إلى اللغة العربية خلال القرنين الثامن والتاسع لتزويد خلفاء بني العباس بالمشورة والنصح. انتفاضات القرنين العاشر والحادي عشر ما لبثت أن قادت إلى موجة جديدة من مرايا الأمراء، التي كتبها موظفون حكوميون وفقهاء دين تحديداً لمعالم قواعد الحكم الصالح لتبصير أسيادهم الأتراك بها.

تمثل البحث الأهم على هذا الصعيد بـ 'كتاب الحُكم' لنظام الملك (ت 1092). يحض كتاب الحكم هذا السلطانَ على العدل ويزوده بنصائح محددة حول أساليب الحكم. إن العمل مكرس لتسليط الأضواء على الأدوار السليمة للجنود، والعسس، والجواسيس، وموظفي الجهاز المالي؛ إنه يروي نوادر عن حكام عظماء قدامى بياناً لعبرها. ثمة مؤلَّف مهم آخر هو كتاب 'قابوس - نامه' تأليف كيكاوس (ت 1082)، كان تلخيصاً لحكمة ملك عجوز لنجله المفضل، تضمن نصائح حول التدبير القويم للعائلة، وللزراعة، وللمهن، وللحكم. يحاول قُابوس - نامه' تعليم أحد الشباب كيف يصبح رجل دولة، وسيداً محترماً (جنتلماناً)، ومسلماً صالحاً. أما كتاب 'نصيحة الملوك' للغزّالي فنوع آخر كلياً



صورة 7: شاب يتذلل أمام أحد الحكام

من المرايا. ففيما حاول نظام الملك أن يركز على المسائل السياسية العملية (البراغماتية)، واهتم كيكاوس بتثقيف هذا الأرستقراطي أو ذاك، يقوم كتاب 'نصيحة الملوك' للغزّالي بتسليط الضوء على المعتقدات الإسلامية، وعلى المواصفات والمواقف الأخلاقية المنتظرة من أي حاكم، وعلى واجبه الذي يلزمه بالدفاع عن الدين القويم. وأمثلة ملوك الفرس القدامى وأقوال الحكماء مقتبسة لإيضاح هذه التعاليم، ولإضفاء نوع من النكهة الأدبية الفارسية على كتاب ذي محتوى ديني إسلامي.

هذه الأعمال مدهشة في تنوعها على صعيدي النبرة والمضمون، غير أنها مهتمة جميعاً بالغايات القصوى للحكم وبتنشئة حكام متمتعين بالرؤيا، وبالشخصية، وبالمهارة اللازمة لبلوغ هذه الغايات. إن هدف الحكم هو إعلاء العدل والحفاظ على التراث الإسلامي. وفي كتاب نظام الملك، يعني العدل حصول سائر طبقات المجتمع ـ من الجنود، والإداريين، والتجار، والفلاحين ـ على حقوقها؛ يعني حصول الضعيف على الحماية، وضمان إنتاجية الكتلة السكانية. في الظروف الملموسة يتحدد العدل بالعرف والشرع الإسلامي. عن هذه الواجبات يبقى الحاكم مسؤولاً أمام الله؛ 'كُلُّكم راعٍ وكُلُّكم مسؤول عن رعيته'.

يشدد كتاب 'نصيحة الملوك' (التبر المسبوك في نصيحة الملوك) للغزالي أيضاً على أهمية العدالة. يتعين على الحاكم أن يدرك أن الله يحب السلطان العادل وأن الله سيقاضيه في اليوم الآخر. لا بد للحاكم، أيضاً، من أن يضمن تحلي قُوّاده، وخَدَمه، ومماليكه، وعبيده بالانضباط. لعل مسؤوليته الأخطر هي نبذ الهرطقة والابتعاد عن الأفعال الشريرة، والالتزام بسيرة النبي، ومكافأة أهل الفضائل ومعاقبة الأشرار وشجبهم. بالنسبة إلى الغزالي، كما بالنسبة إلى الكُتّاب العلمانيين، تبقى وظيفة صاحب الملك الرئيسة متمثلة بالدفاع عن النظام في المجتمع وعن تعاليم الدين الصحيح.

وفقاً لنظرية مرايا الأمراء المضمرة، تتمثل الوسيلة الرئيسة لتحقيق العدل بأن يكون الحاكم نفسه شخصاً عادلاً. وعلى الرغم من أن هناك عدداً كبيراً من المسائل العملية (البراغماتية) أو السياسية التي لا بد من إدارتها، فإن المجتمعات

تبقى، آخر المطاف، معوَّلة على المواصفات الفكرية والأخلاقية لحكامهم. يتعين على الحاكم الجيد أن يكون إنساناً موفور الذكاء، والمعرفة، والخبرة؛ متحلياً بالحلم والحذر؛ متميزاً بالصبر وضبط النفس. ومثل هذا النبل يجب التعبير عنه بأسلوب جدي، وكريم، ووقور، لأن الحاكم يجب أن يلهم مرؤوسيه الرهبة، والولاء، والسيرة الحميدة. يتعين عليه، إذاً، أن يتحاشى الكذب، والجشع، والغضب، والحسد، والجُبن. إذا كان الحاكم كذاباً، فإن على الناس أن يخافوا؛ وإذا كان جشعاً، فلا أمل فيه. إذا كان غضوباً، فإن أحداً لن يصْدُقَ معه. لعل الصفة المرغوبة جداً والتي تحتل المرتبة الأولى هي الكرم: يتعين عليه أن يكافئ خَدَمه وينفق خزينته على أولئك الذين يساعدونه. لا تقف شخصيته المحببة عند حدود إكسابه تأييد مرؤوسيه بل تتجاوزها إلى ضرب المثل وإغراء هؤلاء المرؤوسين بأن يحسنوا معاملة الناس. وهكذا فإن الصفات الأخلاقية للحاكم هي لب قدرته على تمكين العدل من أن يسود. وبنظر الغزالي فإن هذا الخير الجوهري مستند إلى التواضع الديني. ففضائل الأمراء تنبع من مخافة الله؛ فنحن لسنا إلا رحّالة عابرين في هذا العالم، وتبقى غايتنا النهائية متمثلة بالعالم الآخر المنتظر.

بلوغاً للصلاح، لا بد للحاكم من أن يتشاور مع الحكماء والفقهاء. فهؤلاء سيرشدونه إلى ما يطلبه الله؛ وسيبعدونه عن الهرطقات والبِدَع؛ وسيساعدونه على تمكينه من صوغ نفسه في قالب حاكم عادل. وهكذا فإن العلماء يحددون الخير والصلاح الضروريين بالنسبة إلى الحاكم ويساهمون في غرسهما فيه. يقوم أدب مرايا الأمراء، إذاً، على عَدّ الفضيلة الشخصية قاعدة العدالة الاجتماعية.

الملك ــ الفيلسوف

ثمة جنس أدبي ثالث نابع من التراث الإغريقي: إنه الجنس الذي أوجده المعلقون الإسلاميون على مؤلفات أفلاطون وأرسطو، أي الفارابي (ت 950)، وابن سينا (980 ـ 1037)، وابن رشد (1126 ـ 1198) وآخرون، الذين يعاينون الحالة المثالية للحاكم المثالي. إن أسمى أهداف نظرية السياسة في الفلسفة هو تحقيق كمال الذكاء التأملي البشري وبلوغ السعادة عبر التأمل العقلاني للواقع الإلهي.

ولتحقيق هذه الحالة المباركة يكون تعاون البشر ضرورياً أو أساسياً.

كان الفارابي المنظر السياسي الأول في التراث الفلسفي. تبدأ 'المدينة الفاضلة' بعرض موجز للمبادئ المغطية للوجود الإلهي، وفيض الملكات أو العقول السماوية، والعلاقة بين الذكاء والخيال البشريين من ناحية والفضاء الروحي من ناحية ثانية. هدف المؤلف الحقيقي هو فهم طبيعة الوجود والعقل وامتلاك رؤية روحية للحقيقة؛ يتركز همه الأول على شخص الفيلسوف، الذي يجب أن يعرف الحقيقة ويكون مسؤولاً عن تفعيلها في المجتمع الإنساني. والفيلسوف الذي يكون قد امتلك رؤية نظرية للحقيقة هو الشخص الوحيد المؤهل لأن يحكم، ويثقف شعبه، ويشكل شخصيته وفقاً لمبادئ أخلاقية، ويعلمه فنوناً عملية، ويحض أفراده على أعمال الخير حتى يتمكنوا، بدورهم، من بلوغ أعلى درجات الكمال الممكنة.

في كتابه 'الجمع بين رأيي الحكيمين' يرى الفارابي أن هناك مستويين للدولة المثالية. مستوى الدولة الخاضعة لحكم الأمير - النبي - الفيلسوف، الذي يكون حضوره الشخصي الهادي منبع إلهام مجتمع فاضل. النمط الثاني هو تلك المحكوم وفقاً للقانون الذي وضعه الفيلسوف - النبي الأصلي. في مثل هذه الدولة يجب أن تتوافر للحاكم معرفة القوانين القديمة، والحصافة اللازمة لحسن تطبيقها، والمبادرة إلى مواكبة الأوضاع الجديدة، والحكمة العملية لمعالجة القضايا التي لا يكفي معها التراث. وهذا النمط الثاني من أنماط الدولة مطابق للمجتمع الإسلامي الخاضع لحكم الشريعة المنزلة تحت إشراف حاكم يتولى تطبيق الشريعة - إنها دولة قريبة من الخلافة الأنموذجية في النظرية الشرعية السنية.

فلاسفة سياسة لاحقون اتخذوا موقفاً شديد القرب من هذا. قدم ابن رشد رؤية شاملة للفضاء الروحي ولموقع المجتمع البشري فيه. هذا وارد في تعليقه على جمهورية أفلاطون. يبقى إيصال الذكاء التأملي إلى الكمال الهدف الأسمى للوجود الإنساني؛ فالمجتمع البشري موجود كرمى لعين هذا الكمال. والمجتمع المثالي يتطلب ملكاً - فيلسوفاً ومشرِّعاً سيتولى خلق نظام يؤدي فيه كل شخص المهمات المتناسبة مع طبيعته. حين تهتدي فضائل النفس - العقل، والحلم،

والذوق - إلى ما يعبر عنها على نحو صحيح، فإن هناك عدلاً في المجتمع ولدى كل شخص. ويقوم الحاكم بإنجاز هذا النظام الكامل والمثالي عبر تعليم النخبة الفلسفة وتلقين الآخرين اللاهوت (الكلام) والشعر. يقوم بتدريب الشعب عبر توفير قوانين ترشد أفراده إلى الأفعال السليمة. ومثله مثل الفارابي يطرح ابن رشد مستويين للمجتمع المثالي. أحدهما يقيمه النبي - الفيلسوف، الذي يجمع بين الحكمة، والذكاء، والقدرة الإبداعية الخلاقة على إيصال الحقيقة مباشرة إلى الجماهير. أما الآخر فمستند إلى القانون، الذي هو وسيلة لاعتماد الحقيقة التأملية الإبداعية المعروفة لدى الفلاسفة، ومفضية إلى إضفاء صفة الكمال على النفس. وفي أي من المستويين لا بد من وجود حاكم صالح من أجل تحقيق مجتمع صالح وخيّر.

جميع الصيغ الثلاث للنظرية السياسية الإسلامية مستندة إلى مبدأ أن غاية النظام الاجتماعي هي بناء أفراد يعيشون حياة قويمة في العالم الآخر، في العالم المنتظر. ليست السياسة إلا جزءاً من مسعى أكبر طلباً للخلاص الديني. غير أن تحديد تلك الحقيقة يبقى، في كل من تلك النظريات، مختلفاً بعض الشيء. ففي النظرية السنية ليس تطبيق القانون إلا تطبيق مشيئة الله المعبر عنها بالوحي النازل من السماء. أما في نظرية المرآة فإن من المفترض أن العدالة، رغم عدم مناقشة جوهر التحقيق الديني، تتطابق مع الالتزام بتطبيق المبادئ الدينية. وفي النظرية الفلسفية نرى أن معرفة الملكات العقلية وتطهير النفس يؤديان إلى تحرير العقل البشري وصولاً إلى تمكينه من استعادة تواصله الرؤيوي مع العالم الروحي.

إن الأجناس الثلاثة لنظرية السياسة عند المسلمين تتفق أيضاً على أن المجتمع السياسي شرط أساسي لتحقيق مثل هذا الكمال. ففي النظرية الفلسفية يُرى أن وجود مجتمع منظم على نحو سليم ضروري لتثقيف النفوس القابلة لإدراك الواقع النهائي. وفي كل من النظريتين الفلسفية والسنية يكون القانون أداة أساسية للتوجيه، وللتعليم، ولبناء الصروح الأخلاقية للبشر. بدورها تكون الدولة جوهرية لفرض القوانين وحماية الأفراد من التعرض للأذى أو ممارسته. في

النظريات الثلاث جميعاً يبقى المجتمع ضرورياً لتطبيق العدالة والنظام، ولتلبية الحاجات الإنسانية الأساسية، ولتعليم الأفراد وتثقيفهم حول واجباتهم الأخلاقية، ولدعم مساعيهم الروحية.

تصر الأجناس الثلاثة جميعاً على أن النظام الاجتماعي السليم يتطلب وجود حاكم صالح، سواء أكان فيلسوفاً، أو خليفة، أو سلطاناً. فالسعادة في المجتمع تتوقف على شخص الحاكم. في الصيغ الثلاث من الأدب السياسي الإسلامي جميعاً يرمز الحاكم إلى التكامل أو العلاقة المنتظمة بين البشر والكون ومع الله. في الأدب الفلسفي يجسد الحاكم ليس فقط التجسيد الديني الشخصي بل التناغم بين الفرد والمجتمع من جهة والكون الروحي من الجهة المقابلة. والحاكم الذي يحقق طاقته العقلانية الكامنة يقيم جسراً بين نفسه الخاصة والعقل الفعال وملكات الذكاء الروحية. هو يجسد، بلغة الأسطورة، تكامل الإنسان والله. في نظرية المرآة السنية لا يضطلع الحاكم باي وظيفة أسطورية: ليس الخليفة إلهاً، ولا هو نصف إله، أو مخلّصاً متجسداً، أو إنساناً كاملاً. غير أنه وكيل الله، ظل الله، أداته المكلفة بصيانة النظام في المجتمع، وبتحقيق الشروط الضرورية اللازمة لوضع الشريعة الإسلامية موضع التطبيق، يُرى الخليفة حامياً للنظام والعدالة في صورة الله. إنه قوي، ومزاجي، وغامض، وجدير بالولاء بصرف النظر عن أعماله الفعلية. أي مجتمع منظم يتعذر تصوره دون وجود حاكم، كما يتعذر تصور كون منظم دون وجود الله تماماً.

يجري تقديم الحاكم المثالي أخلاقياً، وعادلاً، وممن يخافون الله، ولكن الدافع المضمر غير المنطوق الكامن وراء تأليف هذه النصوص الأدبية هو أن الحكام الفعليين مزاجيون، ونزوويون، وعنيدون، وأنانيون، واستبداديون. وهذا التناقض الأبكم والمكبوت يرمز إلى الصراع العميق الدائر في نفس كل فرد وفي جسد المجتمع ـ الصراع بين قوى العاطفة الطليقة والممارسة غير المقيدة للسلطة وبين نظام ضبط النفس والاعتدال. إنه يرمز أيضاً إلى الصراع الموجود دائماً في المجتمع نابعاً من الخصومات العائلية، والحروب القبلية، والنزاعات الطائفية، والغزوات، والفتوحات، وصعود الأنظمة وسقوطها، في تعارض مع التطلع

العالم نحو السلام. لا يشير الحاكم إلى النظام وحسب، بل إلى البحث عن النظام، إلى التماسه واستجدائه في مجتمع مؤلف من حشد من الكائنات والجماعات البشرية المبتلية بداء الأنانية.

يبقى شخص الحاكم بالغ الأهمية، استثنائياً، إلى درجة أن جميع هذه المؤلفات، مع الاستثناء الجزئي لأعمال نظام الملك، تغفل المؤسسات السياسية الفعلية. يحرص الكُتّاب الفلسفيون على عدم تقديم أي وصف ملموس للمدينة المثالية. يرون منظومات طبيعية وإلهية للقانون وسيلة للانضباط الاجتماعي، غير أن المضمون الاجتماعي والممارسة الطقسية لا يتم بحثهما على الإطلاق. يجري وصف المجتمع على أنه مصنف في طبقات إلا أن الطبقات ليست إلا صوراً مجازية لفضائل النفس ناجحة الترتيب. في النظرية السنية يكون التشديد على شخص الخليفة، بعيداً عن أن يكون على الآليات التي من شأنها أن تتمخض عن وضع المبادئ الدينية موضع التطبيق العملي. كذلك تبقى الأدبيات المرآتية هي الأخرى غامضة حول معنى العدالة والتراتب الهرمي أو السلطة. ليس ثمة أي وصف ملموس لطبقات المجتمع، ولحقوق هذه الطبقات وواجباتها. ليس لجملة القضايا والمشكلات الاقتصادية أي مكان مهم في أي من هذه الكتابات والتآليفات الأدبية.

هناك عدد غير قليل من الأسباب الكامنة وراء هذا التركيز على شخص الحاكم. أحد هذه الأسباب هو أن هذه الأدبيات تعكس وقائع أزمانها. ففي حين أن النظرية السياسية الحديثة قابلة للتركيز على المؤسسات جراء كون المجتمعات الحديثة ذات بنى كثيفة البيروقراطية والحقوقية، كانت أنظار الكُتّاب المسلمين مشدودة إلى الحاكم لأن السلطة كانت ممركزة في الشخصيات الأبوية (البطريركية) المعتمدة على الولاء الشخصي لجنودها وموظفيها على صعيد صيانة أنظمة حكمها. وفي مجتمع يعتمد على أشخاص بدلاً من مؤسسات يبقى القيد الوحيد القابل للتصور على سلطات الحكام وصلاحياتهم متمثلاً بطابعهم الشخصي بوصفهم بشراً.

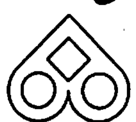
يضاف أن التشديد على الحاكم يعكس أيضاً ضعف المؤسسات المنظمة.

رغم حضورهم الهائل والمتمادي من حيث النفوذ، لم يكن لدى العلماء والصوفيين أي تنظيم مركزي. كانت الجماعات أو الفرق المدينية مقسمة إلى شلل وتكتلات. وكان الامراء الإقطاعيون وغيرهم من النخب الاقتصادية موزعين على الأقاليم والطوائف، دون أي طرق رسمية لاجتراح التضامن. فيما عدا الانتماءات المدينية العائلية أو العشائرية الريفية الضيقة، والسلالات، والقبائل، لم يكن ثمة أي مجتمع سياسي منظم. حتى الدولة كثيراً ما كانت مؤلفة من أفراد عائلة الامير الحاكم.

أخيراً، كان يجري التركيز على شخص الحاكم لانه كان يرمز لا إلى مصدر إلهام العدالة السياسية وحسب، بل وإلى معقد أمل الكمال الديني الفردي. ففي الأدبيات الفلسفية يبقى الهاجس النهائي الاقصى للنظرية السياسية متمثلاً بتعليم الفيلسوف. وبالمثل فإن الهاجس النهائي الاقصى لدى الكُتّاب السنة لم يكن منصباً على السياسة بل على السعي لبلوغ الكمال الديني والأخلاقي عبر الامتثال للشريعة. كان الخليفة رمز ذلك الكمال. وبالمثل، مرة أخرى، يقوم أدب المرآة بتصوير الحاكم شخصاً متحكماً بنزواته الشريرة كما بأهواء الآخرين الباطلة. ليس الحاكم إدارياً، بل هو مثال أو أنموذج للحياة التي يتعين على الناس أن يعيشوها. لدى إقدام 'الأدبيات السياسية' الإسلامية على مقاربة مسألة الدولة، يبقى المنطلق الكامن في العمق والافتراض المضمر متمثلاً بشعار أن الدولة الصالحة هي من صنع بشر صالحين، أخيار.

الفصل 12

الأخلاق الشخصية



جاء ترسيخ المجتمع الإسلامي للحقبة ما بعد الإمبراطورية مصحوباً بتعزز حشد من الأدبيات، والعقائد، والقيم الدينية الإسلامية مع تبلور نمط إسلامي للحياة. وعلى الرغم من أن الأدبيات الأساسية المتمثلة بالتفاسير القرآنية، والأحاديث النبوية، والشريعة، وعلم الكلام، والتصوف، كانت قد انبثقت في حقبة سابقة، فإن هذه الكتابات والذهنيات بقيت، في الفترة الممتدة بين القرنين العاشر والثالث عشر، ذائبة في القوالب التي لا نزال نعدها قوالب إسلامية كلاسيكية. ما لبث التوجه السني - النصي - الصوفي أن أصبح طبعة الإسلام الأكثر تمتعاً بالقبول. أما المذهب الشيعي، والفلسفة، والحكمة الإلهية، والديانة الشعبية، فقد كانت بدائل الإجماع السني. قامت حقبة ما بعد الإمبراطورية بتحديد كل من الصيغة المعيارية للدين الإسلامي عقيدة وممارسة من جهة وجملة البدائل من الجهة المقابلة، وصولاً بالتالي، إلى تحديد حشد القضايا التي كانت ستظل أبداً تؤسس للإشكالية (problématique) الطاغية على الخطاب الديني لدى المسلمين.

الإسلام المعياري: النص المقدس، والتصوف، واللاهوت

قام الإجماع السني على النص المقدس. في الحقبة ما بعد الإمبراطورية فُهم القرآن على أنه يطالب كل شخص بأداء الأعمال الصالحة التي أمر بها الله، وبالاعتدال، والتواضع، واللطف، والعدل؛ إضافة إلى التحلي برباطة الجأش والهدوء

في التصدي لأهوائه الخاصة. فالمسلم الصحيح هو عبد لله. يسلّم بمكانه المتواضع في العالم ولا يتباهى أو يتعزز بالقوة البشرية، بل يعترف بالقيمة المحدودة لسائر الأشياء الدنيوية وبالأهمية الأكبر لمرضاة الله.

مع حلول القرن التاسع، كان الحديث، هو الآخر، قد احتل موقعاً مركزياً في حياة المسلمين الدينية. ما إن كانت القواعد الأساسية قد صُنفت، حتى باتت دراسات الأحاديث النبوية متركزة على نقد أنماط الإسناد، أو سلاسل المرجعية، كما على تأليف مختارات مستمدة من مراجع أقدم. ظلت المؤلفات السنية في مجالات الشريعة، والكلام (اللاهوت)، والتصوف تستشهد بنصوص مؤيدة من القرآن والحديث، وتم إدخال الدراسات المتخصصة بالأحاديث النبوية في المناهج التعليمية في الكليات والمعاهد. ومع حلول القرن الثاني عشر كانت كليات جديدة قد كُرست لمتابعة دراسة هذه الأحاديث.

جدول 5: مفاهيم مركزية في الشريعة

الفقه	الفهم، القانون
اصول الفقه	منابع الشريعة: القرآن؛ الحديث؛ الإجماع؛ القياس
العلم	المعرفة، ولا سيما بالشرع؛ ما يتحلى به 'العالم' مفرد العلماء
التقليد	التكريس؛ اتباع التعاليم الراسخة
الاجتهاد	الحكم المستقل الصادر عن مجتهد في الشريعة
الشريعة	الطريق، جملة القوانين والمعتقدات الإسلامية
الفتوى	المشورة الصادرة عن أحد المفتين حول قضية شرعية معينة
القضاء	حكم المحكمة الصادر عن أحد القضاة بموجب الشرع

كانت الشريعة أيضاً مكوّناً حاسماً من مكونات النصوص المقدسة الإسلامية. فمع حلول منتصف القرن العاشر كانت مذاهب الشرع قد قامت بتطوير إجراءاتها القضائية، وأنتجت كتلة ذات شأن من المواد الحقوقية ـ القانونية. آنئذ كان من المتفق بشأنه على نطاق واسع أن هناك أربعة مذاهب

فقهية، رغم وجود أعداد إضافية كثيرة من الفقهاء المستقلين والمذاهب الشخصية الصغيرة. مع حلول العام 1300 لم يكن قد بقي على قيد الحياة سوى المذاهب الرئيسة الأربعة: الحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي. ورغم ترسخ المذاهب الشرعية ثمة كان قَدْرٌ ذو شأن من التطور الشرعي ـ القانوني بعد العام 950. أصبح الشرع الإسلامي أكثر اتصافاً بالمنطق والمنهجية. وفي حين أن المذاهب الحنفي والمالكي والشافعي اتفقت على أن 'باب الاجتهاد'، أي باب الحصافة المستقلة، بات مغلقاً، وأن مجتهدي الأجيال اللاحقة لم يكونوا أحراراً في تقديم تفاسير شخصية أو مستقلة للشرع، فإن الحنابلة مع أقلية من الكُتّاب الشوافع رفضوا، بالمطلق، أن يسلموا بمبدأ التقليد، أو الامتثال للقاعدة التقليدية الموروثة، وقالوا بصلاحية كل مجتهد شرعي مؤهل على صعيد الإفادة من الحصافة العقلانية في القضايا القانونية. حتى مذاهب أكثر محافظة سمحت بالتوفيق بين المبادئ الشرعية وبين الأعراف والتقاليد. إن تطبيق القانون على أوضاع عملية وإجراء تشاور المجتهدين للوصول إلى آراء حقوقية أتاح أيضاً للشرع مزيداً من التطور.

وصلت الشريعة إلى صيغتها الحَرْفية النهائية مع كتاب 'الهداية' للمرغيناني (ت 1196). دشّنَ هذا السفر مرحلة جديدة من التأليف والتصنيف والتكرار والشكلية (الرسمية) في الاجتهاد الحقوقي الإسلامي. أخذ القانون شكْلَ خزان هائل من مواد القضايا والسوابق التي يمكن استخدامها بوصفها الأساس الصالح للقرارات القضائية، غير أنه لم يعد يقدم قائمة جامدة من القواعد لضبط جملة الأمور الاجتماعية والعائلية والتجارية. في العديد من الحالات كانت المبادئ الهادية للقانون تضيع لمصلحة التعويل الانتقائي على القياس في قضايا فردية. إن إمكانية التفسير والانتقاء الفرديين بالرجوع إلى ما تراكم لأعداد لا تحصى من الفقهاء أضفت على الشريعة الإسلامية مرونة شبه مطلقة في الممارسة العملية.

وهكذا فإن تناقضاً غريباً ما لبث أن برز على السطح. سلطة الشريعة مطلقة غير أن أحداً لا يلتزم بها في الممارسة العملية. وفي حين أن الحَرْفيين،

مثل الحنابلة، شددوا على ضرورة الالتزام بكل تفصيل دقيق من تفاصيل الشرع، راحت أكثرية المسلمين تقول بأن الشرع ليس دقيقاً بالضرورة. كانت القواعد الحقوقية مخلوطة بأوامر أخلاقية. ثمة أعمال واجبة وأخرى محبذة؛ ثمة أعمال محظورة وأخرى مكروهة غير مشجَّعة. في بعض القضايا كان الشرع محايداً. في عدد كبير من المقولات لم يوفر الشرع أي عقوبات وتُرك تطبيقه للوجدان. يضاف إلى ذلك أن العُرْف كثيراً ما حَسَم أمر تطبيق جوانب من الشرع. ثمة كانت حتى حيل شرعية لتوفير إمكانية الهروب من مبادئ الشرع مع الاستمرار في الالتزام بحرفيته. هذه المرونة في الممارسة العملية كانت مقبولة لأن الشرع لم يكن تشريعاً وحسب، بل رمزاً لكون العالم غنياً بالمعاني في ارتباطه مع الله.

تشير مشكلة الالتزام إلى أزمة روحية عميقة في الإسلام ـ أزمة وتوتر عميقين بين مُثُل أخلاقية وقواعد حقوقية، وبين الإنجاز روحاً والإنجاز نصاً، وبين الشرع رمزاً للحقيقة والشرع منظومة قواعد. يضاف، إن مسألة منابع الشرع كانت متجذرةً في عمق مشكلة الالتزام بهذا الشرع. هل الشرع قائم على مرجعية إلهية، أم على الحكم العقلاني للخبراء، أم على الالتزام بالتقليد وإجماع الأمة؟ إن عناصر الوحي، والعقل، والإجماع، والتقليد مضطلعة جميعاً بدور في عملية صوغ الأحكام الدينية. ينطوي التسليم بالنصوص المقدسة، إذاً، على إيمان بالوحي من جهة، والتزام بطريقة حياة محددة من جهة ثانية، وسعي إلى اكتساب شخصي لجملة مواصفات أخلاقية وروحية، بل وحتى سلوكية مضمرة في الوحي الإسلامي من جهة ثالثة. ففي القرآن، والحديث، والشرع، نجد ليس قواعد إرشادية وحسب بل جملة المفردات العائدة إلى نوع من البحث الديني المفتوح.

التصوف في حقبة ما بعد العباسيين

كان التصوف سبيلاً آخر من سبل متابعة هذا البحث. قام التصوف على الاستخفاف بالشؤون الدنيوية التماساً للانجذاب المفعم بالنشوة إلى وجود الله. حمل التصوف معه أيضاً نظرة حكمة إلهية ـ إيمانية إلى الكون، نظرة مفسرة لتركيبة هذا الكون ولإمكانية حصول صعود ديني باتجاه التوحد مع الله. انطوى

التصوف، أخيراً، على نوع من الإيمان بقدرات القديسين والأولياء الخارقة بوصفهم قنوات لفعل الله في العالم. جاء التصوف، إذاً، مستوعباً للتقوى والسلوك الأخلاقي، ولممارسات الزهد والنشوة، وللماورائيات (الميتافيزيقا) الإيمانية (الثيوصوفية)، ولجملة المعتقدات السحرية. دفعة واحدة، قام التصوف على احتضان مفهوم للإسلام روحي من ناحية، لاادري من ناحية ثانية، وإعجازي من ناحية ثالثة. أفضى إلى التقرب من الشريعة والممارسة الإسلاميتين من جهة وإلى الابتعاد عنهما من جهة ثانية في الوقت عينه. كان من شأن بعض صيغ التصوف أن تتكامل مع الشريعة، في حين بقي بعضها الآخر ميالاً إلى النزعة العرفانية وإجلال القديسين والأولياء. كانت جوانب التصوف الزهدية والإيمانية (الثيوصوفية) متناغمة مع الممارسة الصادقة للشريعة الإسلامية، إلا أن تقديس القدرات السحرية لقديسي التصوف كاد يفضي إلى ممارسات دينية يُنتظر منها أن تتمخض عن معجزات أو عن استثارة رؤى انجذابية وَجْدية مشحونة بالنشوة. وهكذا فإن التصوف لم يكن شكلاً واحداً بل بضعة أشكال من صيغ الإلهام الديني المتوحدة تحت عنوان واحد.

مع حلول نهاية القرن العاشر، كان الصوفيون قد حددوا حركتهم بوصفها علماً، بموازاة نظيره لدى الشريعة، قادراً على الوصول إلى معرفة الله الحقيقية عبر توظيف العقيدة السليمة، والممارسات الدينية، ومناهج التأمل الباطني - الصوفي. عكف الكُتّاب الصوفيون على ابتكار قاموس مفردات فنية للدلالة على الممارسات الصوفية، والدفاع عنها، وتنميطها، لتوحيدها مع الشريعة واللاهوت، وصولاً إلى شرعنتها في الإطار الإسلامي.

في القرنين العاشر والحادي عشر جرى التعبير عن المواقف الصوفية من خلال كتلة متنامية من الأدبيات. ثمة سير حياة قامت بعطف شيوخ تصوف على سلاسل أساتذة تقود رجوعاً إلى الحسن البصري عبر الجنيد وإلى صحابة النبي محمد. وهناك أبحاث صوفية أخرى تولت طرح الافكار الرئيسة المستمدة من التجربة الصوفية، وحاولت إيصال التجارب الفعلية للشيوخ والأساتذة عبر الطرائف والأمثال. قامت بتسليط الأضواء على التقوى والعصمة العظيمتين

لشيوخ التصوف، وعلى ثقتهم بالله، وعلى عزوفهم عن أشياء هذه الدنيا، وعلى ميزاتهم القَلْبية والنفسية. من هذه الأعمال 'قوت القلوب' للمكّي (ت 998)، المتضمن أدعية وابتهالات صوفية. أما 'كشف المحجوب' للهُجْويري (ت 1071) و'الرسالة' للقُشَيْري (ت 1074) فقاما بشرح مفردات صوفية مفتاحية، وبمناقشة قضايا ماورائية (متيافيزيقية) ولاهوتية، وبرواية سير حيوات شيوخ مرموقين.

تمثل الموضوع المركزي لهذا الأدب بالعزوف عن الرغبة الفردية، وعن الهموم الدنيوية، وعن كل ما عدا الله. غير أن هذا الزهد أو العزوف يوحي، على أي حال، بنوع من الموقف العقلي لا بأي حالة فراغ أو خواء حَرْفية. من المؤكد أن الصوفي يعيش بأشياء مادية، ولكنه لا يبالي بها. إنه يملك أشياء معينة غير أنه لا يستمد احترامه منها.

يضاف إلى ذلك أن الصوفيين دأبوا على التبشير بأن الإسلام الحقيقي هو قيام الإنسان بإخضاع إرادته لمشيئة الله. يقول الهجويري: 'نعمة الله هي هذه ـ إن الله من شأنه، عبر مشيئته، أن يقيد الإنسان ويمنعه من ممارسة إرادته الخاصة، ويهيمن عليه بانعدام الإرادة، إلى درجة أنه لو كان عطشان وأُلقي به في نهر، لجف النهر'. ثم يضيف: 'ما نختاره لأنفسنا سام بالنسبة إلينا. أرغب فقط أن يرغب الله لي، فيحفظني، بالتالي، من الرغبة وينقذني من خُبث نفسي... ليس لي أي خيار إلا خياره تعالى'. إن الصوفي لا يتمنى أمنياته الخاصة، بل يجعل أمنيته ما أمر الله به؛ قانع هو بما يقضي الله به بالنسبة إلى حياته؛ يسارع في الحقيقة إلى تلقف خيارات الله، منفذاً مشيئة الله بنشوة وفرح.

لا يعني هذا أن الصوفي لا يملك أي 'إرادة' بالمعنى الاعتيادي للعبارة؛ يعني، بالأحرى، أنه قد أذاب جملة الأمنيات الفوضوية لجميع الأشخاص في بوتقة إرادته الأصيلة والصادقة، في بوتقة تسليمه الطوعي بأمر الله وحكمه. على هذا الصعيد يكون التصوف منسجماً مع القرآن الذي يرى أن الكافر هو من يطلق العنان لأهوائه ونزواته دونما قيد، ويكون عبداً لحاجته الظاهرية إلى الثروة، أو الجاه، أو الشهرة، أو السلطة، أو ما إلى كل ذلك. إن التحكم بهذه الرغبات الزائفة، والامتثال لأمر الله، والانضباط، والتواضع، هو الإسلام الحقيقي.

يعلّم التصوف أيضاً أن محبة الله تروِّض الإرادة. من شأن الساسة أن يردعوا الناس بالقوة؛ من شأن شيوخ الأخلاق أن يضبطوهم بالرأي العام؛ من شأن الفلاسفة أن يفعلوا ذلك بالعقل؛ من شأن اللاهوتيين أن يحققوا الأمر بالإيمان. أما الصوفيون فيعلمون بأن الحب الحقيقي لله هو حب مشيئته وكأنها إرادته الخاصة. تواقون هم لتحقيق مشيئة الله توق العاشق لتنفيذ رغبات معشوقته. 'اختيار الله لعبده بمعرفته لعبده أفضل من اختيار العبد لنفسه بجهله لربه، لأن الحب، كما يرى الجميع، هو نكران اختيار العاشق عبر تأكيد اختيار المعشوق[1]'. إن محبة الله تجعل كلاً من أوامره أمنية من أمنيات الصوفي القلبية.

جرت مزاوجة محبة الله مع تصميم صوفي عميق على الجمع بين التجربة الدينية الشخصية وممارسة الإسلام وفقاً للشريعة والتقاليد. أقدم صوفيو القرنين العاشر والحادي عشر على الاشتباك مع التوتر القائم بين الإسلام الروحاني وهو دين قائم على قوانين خارجية، وطقوس، ومعايير أخلاقية واجتماعية مطلوبة من جميع المسلمين، من ناحية، وبين النزعة الصوفية، وهي ديانة الكيان الذاتي للإنسان الدائب على غرس الطهارة القلبية، والمعرفة الرؤيوية، ومحبة الله، من الناحية المقابلة. رغم جهود أجيال من شيوخ التصوف، بمن فيهم الجُنيد والقشيري، والتقارب المتزايد بين الشريعة والتصوف في القرنين العاشر والحادي عشر، فإن صيغتي الإسلام ظلتا تُعدان اثنتين من الطرائق البديلة للتحقق الديني. بقيت الشريعة تعني توافق السلوك الخارجي مع المتطلبات الشرعية، فيما ظل التصوف يعني تطهير القلب نشداناً لرؤية الله. أخيراً، نجح الغزّالي في الجمع بين مرجعية النص والتقليد التاريخي من جهة، وبين التجربة الشخصية لشيخ الطريقة الصوفية من الجهة المقابلة.

(1) الهجويري: كشف المحجوب، ترجمة آ ران نكلسون، لندن: لوزاك وشركاه، 1970، ص: 378 - 379. [المقتبسات مترجمة عن الإنجليزية . المترجم]

الغزّالي: حياته

تلقى الغزّالي دعوته أو نداءه الباطني في زحمة أزمة روى قصتها في منكرات بقيت مباشرتها وجِدَّتُها مفعمتين بالحيوية إلى يومنا هذا. درس الغزّالي الشريعة واللاهوت في طوس ونيسابور. في الثالثة والثلاثين من عمره عُين أستاذاً في المدرسة النظامية ببغداد، في واحد من أوْجَه مناصب العصر. كتب عدداً من البحوث في الشريعة واللاهوت، وتبحر في الفلسفة والموضوعات الباطنية، وأصدر فتاوى شرعية ملزمة وذات شأن، وحاضر أمام مئات الطلاب والدارسين. كان يُعد على نطاق واسع مثالاً حياً لحياة إسلامية أنموذجية. غير أنه، مع ذلك كله، بقي مسكوناً بزحمة من الشكوك: 'وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة...'. (المنقذ من الضلال، ص: 67 ـ 68). وعند منعطف نجاحه الأعظم، تدفقت شكوكه على بحر شعور عميق بانعدام القيمة.

> 'ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي من الجوانب ولاحظت أعمالي ـ وأحسنها التدريس والتعليم ـ فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة. ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت'. (المنقذ من الضلال، ص: 126).

كان الغزالي تواقاً لهجر هذه الحياة الزائفة، ولبتر الصلة مع الأشياء الدنيوية، متخلياً عن 'الثروة والمنصب والهروب من جميع الارتباطات المرهقة'. ولكنه لم يستطع أن يفعل ذلك. الصراع استهلك طاقاته.

> 'فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى. لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا وتحمل عليها جند الشهوة حملة فتفترها عشية. فصارت شهوات الدنيا

تجانبني بسلاسلها إلى المقام. ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل! الرحيل! فلم يبق من العمر إلا قليل... وينجزم العزم على الهرب والفرار!' (المنقذ من الضلال، ص: 126 ـ 127).

'فلم أزل أتردد بين تجانب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مئة؛ وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطييباً للقلوب المختلفة إلي، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها البتة، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب فكان لا ينساغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة،...'. (المنقذ من الضلال، ص: 127 ـ 128)

كان الغزالي قد عاش أزمة عاطفية. قال له أطباؤه بحكمة ولكن بنفاذ حيلة: 'هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج فلا سبيل إليه بالعلاج إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم'. (المنقذ من الضلال، ص: 128).

اتخذ الغزالي قراره. بدأ يعيش حياة درويش صوفي متنقل. لعشر سنوات طارد ألغاز الصوفيين وأسرارهم. غير أن انسحابه لم يكن كلياً ولا دائماً. فبعد عشر سنوات عاد واستأنف عمله العام من جديد، عاد إلى التدريس في نيسابور، وكتب دراساته الرئيسة. كان قد طرد الشك من قلبه؛ كان قد توصل إلى قدر معين من معرفة وجود الله وطبيعة واجباته نحوه. رأى عودته عودة إلى عمله القديم بطريقة جديدة.

'وأنا اعلم أني، وإن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت! فإن الرجوع عود إلى ما كان، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي يكسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي. وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يُترك الجاه، ويُعرف به سقوط رتبة الجاه. هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي...'. (المنقذ من الضلال، ص: 154).

لم يبادر الغزالي إلى الزهد بالعالم؛ عزف عن الأهداف الزائفة للنشاط الدنيوي.

أدى التصوفُ إلى إيصال الغزالي إلى قدر معين من معرفة الله، وقدرٌ معين من المعرفة أعاده إلى المعتقدات الإسلامية، وإلى الصلاة، وإلى التعليم؛ إلى الطريق المطروقة للنص والتقليد. أستاذه في اللاهوت، الجنيد، كان قد سبق له أن قال ما معناه:

'كنت قد قرأت آلاف الكتب؛ ثم تركت المسلمين مع دينهم وعلومهم المبينة في هذه الكتب، وأبحرت في البحر المكشوف، غائصاً في الأدب الذي رفضه المسلمون. هذا كله كان سعياً إلى الحقيقة وبحثاً عنها. في سن مبكرة هربت من التسليم بآراء الآخرين وتقليدهم. أما الآن فقد عدت من كل الأشياء إلى كلمة الحق: تمسك بدين العجائز[2]'.

الغزّالي: رؤيته

يقدم الغزالي في 'إحياء علوم الدين' تصوره الناضج للعلاقة بين الحياة الخارجية ونظيرتها الداخلية، بين الشريعة والتصوف. كان موقفه متجذراً في تصور فلسفي محدد لطبيعة البشر. برأيه، يكمن جوهر الإنسان في النفس، التي هي زبدة روحية تُعرف بأسماء مختلفة مثل القلب، أو الروح، أو النفس، أو العقل. والفطرة في حالتها الأصلية، قبل إلحاقها بالجسد، إنما هي زبدة نقية، ملائكية، أبدية. في هذه الحالة تكون النفس متمتعة بعقل ـ بالقدرة على معرفة جوهر الأشياء والقدرة على معرفة الله. ولعل الخير الأسمى هو تحقيق هذه الطاقة الكامنة، هذا الاحتمال المضمر.

من أجل بلوغ هذا لا بد من ضم الروح إلى الجسد، لأن الأخير هو الحامل الذي ينقل النفس أو الروح في رحلتها إلى الله. إلا أن الجسد يقوم، حتماً، بإفساد الحالة النقية للروح. وفي التركيبة المزدوجة للإنسان فإن البعد

(1) تمت مطابقة الفقرات المقتبسة من كلام الغزالي مع نظيراتها في كتاب المنقذ من الضلال، مكتبة النشر العربي ـ مطبعة ابن زيدون ـ دمشق ـ 1934 (الطبعة الثانية).

الرغبي، والغضبي، والشيطاني معطوف على العناصر الروحية الخالصة. وهكذا فإن الكائن البشري يصبح حائزاً على روح حيوانية مؤلفة من ملكتي الرغبة والغضب (النفس) وروح سماوية (ربانية) متمتعة بملكتي العقل والعدالة. ولإيصال الروح إلى مستوى الكمال يتعين على كل شخص أن يقوم بإخضاع جملة الملكات الحيوانية للملكات العليا وإيصال الفضائل إلى الكمال ـ فضائل الاعتدال، والشجاعة، والحكمة، والعدل ـ بما يتناسب مع كل ملكة. لا بد للعقل من أن يتغلب على النفس. إن التوجيه الصحيح للأجزاء الحيوانية، وبلوغ نوع من التناغم بين الملكات يعرف باسم العدل في الروح. غير أن هذا لا يعني تدمير أو هجر أجزاء الروح الدنيا، بل لعله يوحي بهيمنة العقل على الملكات الأخرى. ليس الهدف هو تحطيم النفس بل توظيفها في خدمة العقل.

يقوم المسعى الصوفي على استهداف مثل هذا التطهير. يلتمسه الصوفيون عبر العزوف عن العالم، عبر اللجوء إلى الزاوية (التكية)، الملاذ، حيث يستطيع الصوفي أن يركز على الزهد بالارتباطات الدنيوية ويقوم عن طريق الذكر ـ تكرار اسم الله وتسبيحه ـ إفراغ العقل من الأهواء والنزوات المشتتة. وكما يبين الغزالي فإن طريق الصوفي إلى المعرفة هي إغلاق الباب على الإدراك الحسي، وعلى العواطف الجنسية، وعلى العلاقات الدنيوية؛ إغلاق الباب على الجانب المادي للعقل. ولإنجاز هذا لا يحتاج المرء إلى أي تعليم أو ثقافة كتب ـ وهنا مكمن الشجار بين التصوف والعلماء. معرفة الله اليقينية لا تأتي من التعلم بل من التقوى.

إلا أن الزهد الصوفي إن هو إلا تكتيك متطرف في عملية إصلاح للقلب متصورة على نحو أوسع. ولعملية الإصلاح هذه بعد خارجي وآخر داخلي في الوقت نفسه. إنها منطوية على ثالوث الأفعال الصالحة، والفضائل، والمعرفة. وحسب كتاب 'الإحياء' تحتل الأفعال المرتبة الأولى. فأول أجزاء 'الإحياء'، مكرس كلياً، بعد المقدمة، للعبادات، الأفعال الطقسية أو الشعائرية. وهي تشتمل على الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وتلاوة القرآن، والأذكار والدعوات، والأوراد. الجزء الثاني من الإحياء مخصص للأفعال الاجتماعية ـ آداب

الأكل، والنكاح، والكسب والمعاش، والألفة والأخوّة والصحبة والمعاشرة، والسفر. هذه الأفعال، الطقسية منها والاجتماعية، مهمة تحديداً لأنها طرق الله النازلة في الوحي لتطهير الروح من الأهواء والنزوات واستحضار التذكر المتأصل في الفطرة ـ الروح الأصلية. فالأفعال الموصوفة نفسها تطهِّر.

يتمثل البعد الثاني لعملية التطهير بنوع من الانقضاض المباشر على الرذائل الداخلية التي تشمل آفات اللسان ـ السَّبّ، واللعن، والوعود الكاذبة، والكذب، والغيبة، والنميمة؛ كما تشمل الغضب، والحقد والحسد، والبخل، وحب المال، والحرص والطمع، وحب الجاه، والرياء، والكِبْر، والعُجْب، والغرور. هذه الرذائل تلطخ القلب وتقف في طريق السعادة النهائية، بله الرخاء الاعتيادي.

استئصال هذه الرذائل عملية تدوم دوام الحياة. لا بد لتنشئه الأطفال من أن تتم على نحو صحيح من خلال الإطراء واللوم، عبر الثواب والعقاب، لضبط رغائبهم، وترويضهم على أفعال الخير. ومع صيرورة الأطفال راشدين، يبقى ضبط المجتمع، وعتاب الأصدقاء، ومشورة الشيوخ، وتقليد ذوي السير الحميدة من الأمور المفيدة أيضاً. على أن عملية استئصال الشرور والرذائل تغدو، بعد بلوغ سن الرشد، مسؤولية فردية. لا بد للفرد نفسه من أن يصبح مدركاً لحقيقة أنه مسكون بالشر، ولا بد للإدراك الذاتي من أن يكون متبوعاً بصراع داخلي (مجاهدة)، وتربية ذاتية (رياضة) وتطبع (اعتياد)، عبر مقاومة شديدة لأي تعبير خارجي عن دوافع شريرة قولاً أو فعلاً. وبالفعل فإن الفرد يتعين عليه ليس فقط التحكم بدوافعه، بل لا بد له أيضاً من أن يتصدى لرذائله عن طريق التحرك المدروس بالاتجاه المعاكس لها. يتعين عليه أن يجترح في داخل الروح صراعاً بين الرذائل ونقائضها بما يفضي إلى سَوْق الملكات من مواقع التطرف إلى بؤرة الوسطية الفاضلة.

استئصال الرذائل يمهد الطريق إلى مستوى جديد من الإنجاز الداخلي، مستوى حيازة أو امتلاك الفضائل الباطنية أو الصوفية. الجزء الرابع من كتاب إحياء علوم الدين مكرس لجملة هذه الفضائل ـ الحالات أو المحطات على الطريق إلى الله. وهي تشتمل على: التوبة، والصبر والشكر، والخوف والرجاء، والفقر

والزهد، والتوحيد والتوكّل، والمحبة والشوق والأنس. بمعنى من المعاني تتطور هذه الفضائل عفوياً. إنها تزدهر مثل أزهار في حديقة، حين يتم تعشيب هذه الحديقة. وبمعنى آخر لا يمكن اكتسابها إلا من خلال هداية الله ونعمته (رحمته). ما من مسلم إلا ويسعى إلى امتلاك زمام التحكم الذاتي الأخلاقي، إلا أن الفضائل الباطنية الصوفية لا تزدهر إلا عبر التسليم السلبي بمشيئة الله وإرادته.

يبقى التحقيق السلبي في صلب معالجة الغزالي لموضوع التوكل، موضوع التخلي عن الذات أو الثقة بالله. في 'إحياء علوم الدين' يقوم الغزالي بتبيان أن الثقة بالله تعني ترك كل الأشياء لله، وعدم امتلاك أي إرادة، أو مبادرة، أو فعالية خاصة. ثمة ثلاثة مستويات لهذه الحالة غير العادية. أحدها قريب من ثقة شخص معين بالمحامي الذي يتولى الدفاع عن مصالحه. يقوم الشخص بإحالة شؤونه على إدارة شخص آخر يثق باستقامته وحيويته وقدرته. غير أن هذا التفويض يبقى محصوراً بقضية معينة، وصاحب العلاقة لا يتنازل عن إدراكه ومتابعته لما هو جار، عن محاكمته، أو عن حقه، آخر المطاف، في الإقدام على خيارات. هذه الدرجة المتواضعة من الثقة أو التوكل يمكن أن تدوم إلى أجل غير مسمى.

يكون المستوى الثاني من الثقة قريباً من اعتماد طفل صغير جداً على أمه واطمئنانه إليها. لا يستطيع الوليد أن يتدبر أمره؛ هو لا يعرف غير أمه، يلوذ بها، ويعتمد على دعمها. لا يملك أي قدرة على المبادرة، غير أنه يستطيع أن يبكي، وأن ينادي أمه، وأن يجري خلفها، وأن يتمسك بذيل ثوبها. عند أي كرب، يتوجه فكره أولاً إلى أمه؛ لديه ثقة كاملة بأنها ستلبي حاجاته. إنه أشبه بالرجل الذي يثق كلياً بالله ويتوكل عليه مئة بالمئة مطمئناً إلى أن كُلّيّ القدرة الذي يتوجه إليه بابتهالاته وصلواته سيطعمه. مثل هذه الحالة من السلبية قد تدوم يوماً أو اثنين مثل أي حُمّى، قبل أن تمر فيعود الباطني المتصوف إلى الوضع اليومي.

الحالة الثالثة هي حالة أن يكون المرء بين يدي الله مثل جثة بين يدي المغسّل (غاسل الموتى). يرى الباطني أو الصوفي نفسه ميتاً يحركه الله، على يقين بأنه لا يتحرك، أو لا يريد، أو لا يعلم إلا بأمر الله. في هذه الحالة يثق

الصوفي كلياً بأنه سيلقى الدعم والإعالة. هو لا ينادي مستغيثاً مثل الأطفال أو يصلي مثل الراشدين. هذه الحالة الثالثة لا تدوم أطول من الفترة التي يستغرقها الشحوب الناجم عن الخوف.

هذه الصور توحي بحالة الوجود التي تشغل بال الغزالي. فثقة الطفل بأمه هي ثقة أي إنسان بأمنه الأساسي، باطمئنانه إلى أن وجوده ستتم إدامته. وثقة الجثة بالغاسل، تلك السلبية التي يتعذر التعبير عنها إلا عبر صور الموت، الذي تكون مناسبته لحظة خوف، تقع خلف ثقة الوليد. ليعرفها يمر المرء بعجز الطفولة، بالخوف من الموت، بالرهبة من اللاوجود. هذه الثقة معروفة بتخلي المرء عن محاولاته وموارده، باختبار المرء لقدرته على تحمل تسليم كامل لحياته الخاصة إلى أساس الحياة كلها بالذات. معرفة هذه الثقة هي معرفة المرء لحقيقة أن وجوده مضمون دون سعي، أو دون جهد، أو دون إرادة من جانبه هو. إنه مضمون هكذا بالمجان بوصفه وجوداً.

إن العزوف عن الإرادة، وعن الذات، وترك الأمر لله، والثقة بالله، لا تمثل انفصالاً بالمعنى المادي عن الحياة المتواصلة للعالم، بل هي لحظات تأتي وتذهب بوصفها جزءاً من تدفق واقع الإنسان النفسي. لحظات التعويل السلبي على الثقة هذه لا تلبث أن تصبح أساس حياة إسلامية إيجابية فعالة، وجملة الفضائل الإيجابية التي تنتشر في صور النصوص المقدسة والتقاليد الموروثة.

البعد الثالث لعملية التطهر هو المعرفة التي تنطوي على أكثر المضاعفات تعقيداً. إنها وسيلة وغاية يتعين تحقيقهما في الوقت نفسه. إنها صورة مجازية أيضاً توحي بمجمل العملية التي يتم من خلالها تحقيق الرؤية الدينية. أولاً، المعرفة أساسية. فمعرفة مبادئ الدين، والإيمان بالله وصفاته، وبعالم الملائكة، بالفردوس، وبالحساب الأخير؛ ومعرفة شخصية النبي وأفعاله، ومعرفة الأفعال المطلوبة ونظيرتها المحظورة؛ ومعرفة القلب وكيفية التعافي من الدوافع الخبيثة ـ هذه المعارف كلها أساسية. معرفة الفقيه ـ تلك المعرفة الواردة فعلاً في أجزاء كتاب 'إحياء علوم الدين' ـ معلومة مهمة.

بمعنى آخر، ليست المعرفة بالنسبة إلى الغزالي ما يتم تعلمه بل ما يجري اختباره، عيشه. إنها تحديداً البصيرة المطبوعة في القلب بالأفعال وسمات الشخص الداخلية العميقة. كل فعل للقلب أو الأطراف، أو أي حركة داخلية للروح، تنطبع صورة (أثراً) في القلب. أو، كما يقول أحياناً، إن القلب هو مثل مرآة تعكس الصورة، الشكل، جوهر الافعال والنزعات التي تعرفها. أحيانا يتحدث الغزالي عن القلب بوصفه متطلباً حالة، أو وضعية، أو صفة، ميزة. عملياً يقوم كل فعل بغرس فكرة، رأي في الروح، لأن جوهر الروح هو العقل. معرفة القلب هذه أكثر من معلومة مجردة. إنها تشحن العقل بما يجعل التفكير يجري تلميحاً من آية إلى آية في القرآن أو السنة متحكماً بإرادة المؤمن أو افعاله كلياً. مثل هذه المعرفة إنما هي 'نزعة عميقة الجذور في الروح التي تتدفق منها الأفعال على نحو طبيعي وبيسر دون وسيلتي التأمل والمحاكمة'. مثل هذه المعرفة ليست ما نعرفه وحسب بل ما نحس به. ليست معرفة معروفة وحسب بل مقصودة. إن اندماج المعرفة، والشعور، والفعل يتمخض عن تكامل الإنسان الخارجي والداخلي.

أخيراً، لا يلبث نضج الروح عبر أعمال الخير والفضائل أن يفضي إلى معرفة من نوع آخر، مختلف، إلى رؤية باطنية - صوفية ومُحبة لله. فالتطهر يجلب الكشف، إزاحة الحُجُب والستائر لرؤية الله واقعاً دون أدنى شك. كيف يمكن تفسير هذا؟ بمعنى واحد، يبدو الأمر موحياً بأن الروح بعد أن تتطهر تتحرر من شباك الجسد وترتقي إلى رؤية متعالية لله، غير أن الغزالي لا يسمح بأي اتصال مباشر، أو رؤية مباشرة، أو اتحاد مباشر بين الإنسان والله. إن الرؤيا، المعرفة، تعني معرفة حقائق الدين المعروفة بدرجة قصوى من الوضوح دون أي ستار فاصل. بهذا المعنى لا تكون رؤية الله واقعاً آخر، بل أسلوباً لفهم الواقع، وأسلوب الحياة ككل، ذلك الأسلوب المترتب على أفعال الخير والفضائل المطبوعة في القلب بوصفها حقيقة. ليست المعرفة تجربة خارجية بل هي رؤيا وبصيرة مخترقة لمعنى الواقع، رؤيا وبصيرة تخرجان من رحم العقل والاقتناع، من رحم السلوك في العالم والامتثال لمبادئ الثقافة التي تخص المرء.

تبقى الأفعال، والفضائل، والمعرفة شروطاً لسعادة الروح الأبدية. إلا أن العوامل الثلاثة لا تُغرس بالتتابع أو على نحو مستقل أحدها عن الآخرين. إنها شديدة الترابط. فبراي الغزالي يفضي القيام بأعمال الخير إلى ترسيخ فضائل داخلية. بالمقابل، تتولى فضائل القلب إدارة حركات الأطراف. وبما أن كل فعل، كل فكرة، كل عمل ينطبع أثراً في القلب أو يغدو صفة من صفات القلب، فإن الصفات المكتسبة تغدوا أكثر استمرارية، وأعمق جذوراً، وأوضح اتصافاً بالصفة الطبيعية، بما لا يقاس. يضاف، بما أن القلب هو عرش المعرفة فإن نضج الروح هذا عبر أعمال الخير والفضائل يقود إلى رؤيا صوفية وإلى محبة الله. تبادلياً، تبقى الرؤيا الباطنية ـ الصوفية منبع الفضيلة وهي توجه الفعل كله وفقاً لمشيئة الله. ما يخبرنا الغزالي به عن العلاقة بين الأعمال الداخلية ونظيرتها الخارجية، بين الأفعال والمعرفة، بين المجاهدة من أجل الفضيلة ورؤية الله، هو أن هذه أوجه لإنجاز تدرجي واحد على المسار الذي من خلاله يصبح المؤمن أوفر حكمة، وأكثر عدلاً، وأشد طاعة في كل خطوة، حتى يبلغ نوعاً من شمولية الوجود، تلك الشمولية المنطوية على رؤيا صوفية من ناحية وتقوى عادية من ناحية ثانية في الوقت نفسه. هذه النوعية من التصوف تعزز التحقيق اليومي للشريعة الإسلامية عبر تزويد المؤمن ببصيرة أعمق نافذة إلى واقع وجود الله. وهكذا فإن الغزالي يعبر عن مثل ثقافي أعلى، مثل تكامل الشريعة والتصوف، تكامل الخارج والداخل ـ المثل الأعلى المتجلي في عودته عن الاستقالة الصوفية إلى عمله مدرساً، وناصحاً، وموجهاً، ومصلحاً للمسلمين. من هذه المنطلقات نجح الغزالي في توحيد الشريعة والتصوف وصولاً إلى جعلهما الصيغة المعيارية للإسلام السني.

العقلانية واللاهوت (علم الكلام)

وفر اللاهوت (علم الكلام) خياراً آخر لتعميق إسلام النص المقدس. نشأ الخيار من الحاجة إلى التعبير العقلاني عن هواجس دينية. فبعد السجالات الأولى حول الفهم الصحيح للوحي السماوي، كان قد تم، مع حلول منتصف القرن العاشر،

إقرار ثلاثة مواقف. دأب المعتزلة والفلاسفة على تأكيد مركزية العقل بوصفه المبدأ الناظم لكيان الله ووجوده، وللفهم البشري للكون، ولضبط السلوك الإنساني. جاء هذا الموقف العقلاني متلازماً مع رديفه المتمثل بالإيمان بالإرادة الحرة والمسؤولية الفردية عن الاختيار الأخلاقي. موقف نقيض شدد على القدرة الكلية المطلقة والعصمة الكاملة للكيان الإلهي الذي لا يمكن أن يُعرف إلا بمقدار ما حلا له أن يكشف عن نفسه عبر القرآن. والرؤيا الدينية لا يمكن بلوغها إلا من خلال التسليم بتعاليم القرآن والحديث. استطراداً، لم يكن الفعل الإنساني كله، آخر المطاف، سوى نوع من التعبير عن قدرة الخالق، بعيداً عن أن يكون نوعاً من الممارسة المستقلة لمحاكمة وإرادة حُرتين، ولا يفيد العقل على صعيد المعرفة الدينية أو الاختيار الأخلاقي. والحنابلة الذين تبنوا هذا الموقف أصروا على رفض أي تفسير مجازي أو تأمل عقلاني لنص القرآن أو الحديث.

اختار الأشاعرة والماتُريديون خطاً وسطاً بين عقلانية المعتزلة وحَرْفية الحنابلة. فالحقائق الدينية لا يمكن أن تُعرف، حسب رأي الأشاعرة، إلا عن طريق الوحي، رغم أن من شأن العقل أن يضطلع بدور ثانوي في الدفاع عن الحقيقة وإقناع الآخرين. في القضايا الأخلاقية تبقى الأفعال البشرية كلها خاضعة لتحكم قدرة الله، إلا أن البشر يُحرزون أو يشاركون في أفعالهم الخاصة. بين القرنين العاشر والثاني عشر، ظل الأشاعرة يحتلون الموقع الوسط، غير أنهم ما لبثوا أن انحرفوا عن الخط الفكري لشيخهم نحو صيغة أكثر اتصافاً بالصفة الفلسفية في علم الكلام (اللاهوت). وبوصفها الخصم الأول للفلسفة، قامت الأشعرية باستيعاب استراتيجيات المعارضة. أصبحت مناهج الفلسفة ومحاكمتها جزءاً لا يتجزأ من علم الكلام الفلسفي، من اللاهوت الفلسفي.

في كتابات الأشعري لم يكن الجدل الكلامي منهجياً، شبيهاً بسَوْق البراهين الفلسفية، بل دلالياً، بمعنى الإقناع بأطروحة معينة أو تسليط الضوء على مدى صلاحيتها. تمثل الغرض الرئيس لعلم الكلام (اللاهوت) بالهجوم على جميع الآراء الدينية الزائفة ودحضها. لقد كان علمُ الكلام علمَ الصراع الحزبي. وهكذا فإن الباقلاني (ت 1013) عكف على دحض المانوية، واليهودية،

والمسيحية، وجملة وجهات النظر الهرطقية في الإسلام، وصولاً إلى تقديم براهينه وإثباتاته الخاصة لوجود الله.

كان الجويني (ت 1085) والغزالي شخصيتين رئيستين على صعيد تطوير صيغة جديدة من اللاهوت الأشعري. في النمط السائد من المحاججة الجدلية،

جدول 6: قاموس مفردات التصوف

أنتروبولوجيا الروح	
الفطرة	الحالة النقية للوجود قبل حلول الروح في الجسد
القلب	الكبد، الروح، مقر المعرفة والوجدان
العقل	ملكة المحاكمة، مرادف للقلب في الغالب
النفس	الأهواء والنزوات الواجب إخضاعها لحكم العقل
الطريق الروحية	
المقام	المرتبة المحققة على الطريق إلى الله
الحال	حالة الانتشاء برحمة الله
العبادات والمعاملات	الالتزامات الطقسية والاجتماعية
الزهد	التقوى، العزوف، التخلي
الصبر	الصبر في قبول مشيئة الله
الشكر	العرفان بالجميل
التوبة	الاعتذار عن الخطأ
التوكل	الثقة بالله
الرضا	القناعة؛ قبول مشيئة الله
الإسلام	التسليم بإرادة الله
العشق	الحب، التوق إلى الله
الفناء	الإجهاز على الذات
البقاء	الاستمرار في الله
الذوق	استساغة الواقع الإلهي
الكشف	إماطة اللثام، البوح
المعرفة	الاختبار المباشر للحقيقة
التوحيد	وحدانية الله والتوحد في الله

درج اللاهوتيون (علماء الكلام أو المتكلمون) على المحاكمة بالقياس للتوصل إلى استنتاجات حول موضوعات جديدة. قام الجويني باستكمال صيغة المحاجة هذه باستخدام القياس الارسطوطاليسي وصولاً إلى استنتاجات مستمدة من المبادئ الكونية الشاملة أو المقدمات المنطقية العامة. نجح الجويني في نقل علم الكلام (اللاهوت) من مستوى المحاججة العقلانية باتجاه مناقشة فلسفية منهجية لمبادئ الدين. وقام الغزالي بإدخال مزيد من التطوير على التوظيف الارسطوطاليسي لتحسين نوعية علم الكلام (اللاهوت الإسلامي). ثم جاء فخر الدين الرازي (1149 ـ 1209) وأكمل عملية إذابة اللاهوت والفلسفة في بوتقة واحدة، يبدأ كتابه 'المحصّل' بمناقشة متطورة لعلم الموجودات والمنطق. وفي كراريس لاحقة عن علم الكلام (اللاهوت)، كان ما يقرب من ثلثي النص مكرساً للمنطق، والفلسفة الطبيعية، وعلم الموجودات.

لم ينطو ارتداء جلباب الفلسفة على أي مصالحة بين علم الكلام (اللاهوت) وتعاليم الفلسفة الرئيسة. لعل النقيض هو ما حصل: كان علم الكلام (اللاهوت) الأشعري، بعد انتعاشه من جديد بالاستناد إلى جرعة منهج أكثر إتقاناً في المحاججة، أكثر شراسة بما لا يقاس في شجب التعاليم الفلسفية المتضاربة مع الوحي الكتابي المقدس. ففي كتاب 'تهافت الفلاسفة' قام الغزالي بتسليط الضوء على التناقضات فيما بين الكُتّاب الفلسفيين، وأكد استحالة معرفة أي إله متعال بالاستبصار العقلاني. ومن هذا المنطلق أصر الغزالي على إنكار المفهوم الفلسفي لأبدية العالم لمصلحة الفكرة القرآنية القائلة بخلقها في الزمان، وعلى الدفاع عن عقيدة بعث الجسد ضد الإيمان الفلسفي بأبدية الروح، وعلى تأكيد معرفة الله للجزئيات مقابل الاعتقاد الفلسفي الذي حَصَر معرفة الله بالكليات. قام الغزالي بتوظيف المنطق الأرسطوطاليسي واعترف بأهمية الفلسفة في دراسة الطبيعة والرياضيات، أما في الشؤون الدينية فبقي مصراً على أولوية وحي الله، وإرادة السماء، وتحكّم الله بأفعال البشر. بنظر الغزالي كان علم الكلام (اللاهوت) مفيداً على صعيد الدفاع عن الحقيقة الدينية ضد صنوف معينة من التشوش الذهني والفكري، إلا أنه لم يكن بذاته سبيلاً لتأكيد حقيقة وجود الله.

فالرؤيا النافذة إلى عمق الحقيقة العلمية يتعذر الاهتداء إليها في أي من الفلسفة أو علم الكلام (اللاهوت)؛ هي موجودة فقط في التجربة الدينية المباشرة التي يوفرها التصوف.

عبر تلاحم الفلسفة واللاهوت (علم الكلام)، اهتدى البحث العقلاني إلى موقع متكامل في الثقافة الدينية الإسلامية، غير أن الفلسفة واللاهوت واصلا افتراقهما رغم التحالف الوثيق فيما بينهما. وفي حين أن الفلسفة منطلقة من الاقتناع بأن العقل، وحده العقل، قادر على الكشف عن الحقيقة، فإن أكثرية اللاهوتيين تقول إن العقل وحده دون دعم الوحي يبقى عاجزاً عن مقاربة الحقائق النهائية القصوى. ما يتم الإيمان به يتعذر تغييره بالتأمل العقلاني، كما لا يستطيع العقل اكتشاف إرادة الله في مسائل الخير والشر، أو التحكم بالسلوك الأخلاقي. ففي أحسن الأحوال من شأن المعرفة المستمدة من الوحي السماوي أن تتوسع بالرؤيا وتتحول من إيمان قائم على التقليد إلى إيمان معلّل.

بالنسبة إلى لاهوتيي المسلمين (علماء الكلام)، يبقى الإيمان مفتاح التحقق الديني. والإيمان الإسلامي يعني معرفة الحق وتصديقه. يبدأ الإيمان في الذهن، بمعرفة أن الله موجود، وبمعرفة مواصفاته، وأنبيائه، وإراداته، والتسليم بهذه المعرفة على أنها الحقيقة (التصديق). والتصديق هذا هو نوع من الاقتناع بما وُعظ به وما سُجل، ما يصبح الأساس لالتزام بأن يعيش المرء حياته وفقاً لذلك الواقع. إنها عاطفة من القلب مثلما هي فكرة في العقل. إنها حالة نكران ذات؛ إنها منطوية على الثقة بالله والخضوع لمشيئته، على الخوف من الله ومحبته، وعلى محبة ما يريد الله أن يفعله الناس وكراهية ما نهى عنه قبل كل شيء. يتجلى الإيمان في العبادة الصادقة؛ كل عمل في الحياة اليومية يجري القيام به تعبيراً عن إرادة الله.

قام كاتب ومؤرخ من شمال إفريقيا يدعى ابن خلدون (1332 ـ 1406) بإلقاء الضوء على التراث اللاهوتي. بنظر ابن خلدون هذا إن للاعتقاد بمعنى التصديق عدداً من الدرجات. أولاً، يكون الاعتقاد ببساطة إيماناً صادقاً بتعاليم كما هي محددة تراثياً: 'تأكيد القلب لما ينطق به اللسان'. بعد الاعتقاد البسيط ثمة

مستوى أعلى من الاعتقاد، هو الاعتقاد الكامل. مستحضراً الفكر الصوفي، عَدَّ ابنُ خلدون الاعتقاد الكامل معرفة بوحدة الله. غير أن هذه المعرفة ليست مجرد معرفة معروفة، بل هي معرفة باتت صفة متجذرة، مميزة لطبيعة كيان الإنسان بالذات. وقد بين ابن خلدون أن الفرق بين "الحال" والعلم في العقائد فَرْقُ ما بين القول [عن الصفات] والاتصاف. إنه الفرق بين معرفة أن الإشفاق على الأيتام محبذ والاستمتاع بتقديم الصدقات والحسنات إلى هؤلاء الأيتام.

ميزة الاعتقاد هذه لا يمكن اكتسابها إلا عبر التأكيد المتكرر للإيمان وأفعال العبادة وأعمال الخير. ينشأ الإيمان، مثل أي عادة، من الأفعال، ويكتمل بالفعل، ويتولى إدارة جميع الأفعال. يقول ابن خلدون:

> فقد تبين لك من جميع ما قررناه أن المطلوب في التكاليف كلها حصول مَلَكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذي تحصل به السعادة وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية ويُتَفَهَّم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف وينبوعها هو بهذه المثابة ذو مراتب أولها التصديق القلبي الموافق للسان وأعلاها حصول كيفيةٍ من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستوليةً على القلب فيستتبع الجوارح وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني وهذا أرفع مراتب الإيمان الكامل الذي لا يفارق المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة.(3)

في التراث اللاهوتي نجد أن قدرة الإيمان بدلاً من العقل تلخِّص القدرة البشرية الكامنة على الخلاص الديني. ومع ذلك فإن الإيمان يشمل العقل، والإخلاص لحقيقة النص المقدس ينطوي على التسليم بوجود بُعد عقلاني في التدين البشري. وهكذا فإن علم الكلام (اللاهوت) تعالى على وظائفه الاعتذارية

(1) ف. روزنثال، ابن خلدون، المقدمة، نيويورك: بانثيون بوكس، 1958، IIII ص: 31-33.
[تمت العودة إلى مقدمة ابن خلدون ونقل النص العربي كما هو في الأصل ـ مقدمة ابن خلدون ـ دار العودة ـ بيروت ـ 1996؛ ص: 366 ـ المترجم]

التبريرية الخالصة وأفسح في المجال لدور جوهري وأساسي أمام التأمل العقلاني في عملية تحديد معنى الاعتقاد الإسلامي.

الإسلام البديل: الفلسفة، والتصوف العرفاني والشعبي

قام إسلام النص المقدس، مندمجاً باللاهوت والتصوف، بتحديد الصيغة المعيارية لعقيدة الإسلام وممارساته. المرجعية العليا للنص المقدس بوصفه حقيقة نازلة وحياً تضافرت مع المحاكمة العقلانية. والالتزام بتنفيذ أوامر الله في الحياة اليومية تآلف مع السعي إلى اكتساب الرؤيا الروحية. إلا أن هناك ضمن نطاق الثقافة الإسلامية تصورات بديلة للطبيعة الإنسانية والخلاص الديني. وقد تجسدت هذه البدائل بصيغ فكرية في كل من الفلسفة والنزعة العرفانية؛ وتم التعبير عنها في الطقوس الشعبية والعبادات. صيغ الإسلام الأخرى هذه جاءت متقاطعة مع اللاهوت (الكلام) والتصوف، ولكنها كانت في الوقت نفسه تحديات خطيرة للإسلام السني ـ الشرعي ـ الصوفي.

الفلسفة الإسلامية والثيوصوفيا

كانت الفلسفةُ الإسلامية عملَ فريق صغير من الباحثين الملتزمين بالبحث العقلاني والتراث الأدبي الهلّيني. حدد الفارابي الفلسفة على أنها رؤية شاملة للحقيقة الإلهية والحالة الإنسانية. وخَلَفه ابنُ سينا، ذلك الطبيب والماورائي (الميتافيزيقي) العظيم، كان ابن موظف فارسي في خدمة النظام الساماني بالقرب من بخارى، الذي أصبح وهو في الثامنة عشرة من العمر أستاذاً في المنطق، والعلوم الطبيعية، والطب، ثم ما لبث أن أصبح وزيراً سامانياً، غير أنه أُجبر، نتيجة دسائس بلاطية، على الفرار من مكان إلى آخر. عاش مدة أربعة عشر عاماً في أصفهان ومات في همذان سنة 1037. وبوصفه إنساناً عملياً، أنتج عدداً كبيراً من الأعمال البحثية. ساهم في سائر العلوم الطبيعية بما فيها الطب، والكيمياء، والفلك، والرياضيات، والتاريخ الطبيعي، وألف كتابه الكلاسيكي العظيم 'القانون في الطب'. يضم 'القانون' مقدمة عامة لدراسة الطب وأجزاء عن الاستشفاء

بالأعشاب، وأمراض الأعضاء، وأشكال الحمى، والجراحة، وكتباً أخرى. لعل أهم مؤلفاته الفلسفية هو كتاب 'الشفاء'. مثل أسلافه الفلسفيين كتب ابن سينا عن ماورائيات (ميتافيزيقا) الأفلاطونية المحدثة، وعن العلوم الطبيعية، وعن التصوف.

تمثل لب تعليم ابن سينا بانطولوجيته، أو عقيدته عن الوجود. يتم تصور الله متعالياً ومتقدماً على الكون. يقف، بكل ما في الكلمة من معنى، خلف كل الوجود. غير أن ابن سينا سمح بنوع من الاستمرارية بين الوجود الضروري والكون الطارئ. وعلى الرغم من أنه مختلف عنه من حيث الجوهر، فإن الكون منبثق من الله. وكما تصور الأمر، فإن الله هو الوجود الضروري الذي يكون جوهره، بالتحديد، متعذر الفصل عن الوجود. جميع الكائنات الأخرى عابرة وطارئة لأن وجودها ليس صادراً عن جوهرها. إنها تأتي إلى الوجود، تبعاً للتراث الأفلاطوني المحدث، عبر التأمل الذاتي للوجود الضروري. يتمخض الوجود الأول عن العقل الأول الذي لا يلبث، عبر تأمل جوهر الوجود الضروري ووجوده هو، أن يتمخض عن العقل الثاني. وسيرورة التأمل تتواصل إلى أن تنجب العقل العاشر الذي يكمل الفضاء السماوي والروحي. وهكذا فإن هناك مستويات متعاقبة من الوجود السماوي، كل منها عقل يفيض عن الوجود الإلهي، مشكلاً زبدة يفرزها المستوى الأعلى التالي للوجود؛ كل مستوى فيه ملاك، وروح، ومنطقة سماوية. العقل العاشر أو الفعال يتفهم ذاته ويصوغ أفكاراً تضفي وجوداً على جملة أشياء الملكوت الأرضي الملموسة. كذلك يتولى العقل تنوير العقول البشرية وتمكينها من تأمل الكليات الموجودة في المنطقة الملائكية.

كذلك تقوم نظرية الخلق بتحديد العلاقة القصوى للبشر مع الله. من وجهة نظر ابن سينا تتألف الروح الإنسانية من بضع ملكات. تشتمل الملكة العقلانية على الملكة النظرية أو التأملية. من الممكن استكمال العملية عبر عدد من المراحل إلى أن تصل إلى مستوى العقل حيث تصبح الروح الإنسانية صورة عن العالم الروحي، مستقبلة الإضاءة والتنوير من العقل الفعال. هذه الرؤية الدينية هي رؤية فكرية من حيث الجوهر، لعدم وجود أي تلميح إلى اتحاد مباشر بين الوجود الإنساني والوجود الضروري. وبرأي ابن سينا، فإن أعلى مستويات

التفاعل يخص الأنبياء الذين يصلون إلى مرتبة معرفة جميع الأشياء معرفة كاملة ومباشرة من العقل الفعال، والذين يتولون مهمة نقل معرفتهم في إطار صور خيالية إلى الناس العاديين. يقوم الأنبياء بتعليم وجود الله وجملة الجوانب العملية والطقسية للدين. ليس الدين، إذاً، إلا تقديماً خيالياً لحقائق معروفة بصيغة نقية وصافية لدى روح عقلانية خالصة.

ثمة ثلاثة نصوص مفعمة بالصور المجازية تحمل عناوين 'رسالة حي بن يقظان'، و'رسالة الطير'، و'رسالة سالمون وآبسال'، يُعتقد أن ابن سينا هو من كتبها، تقوم بتطوير الأبعاد الصوفية ـ الباطنية لمفاهيمه الفلسفية. تروي النصوص قيام غريب جميل، ملاك إلهام، بقيادة الروح إلى الشرق، إلى منبع النور وطيف الله. رحلة الروح هذه هي في الوقت نفسه استكشاف داخلي لوجودها الخاص ونوع من التقدم عبر الكون. إن الوعي الذي يحقق معرفة ذاته يتوصل إلى معرفة المستويات المتعاقبة من الفيض الإلهي على شكل أرواح ملائكة ومجالات سماوية. يتمثل الدافع المحرك لهذه الرحلة بمحبة الوجود الإلهي وبإدراك حقيقة أن الروح غريبة في العالم وراغبة في العودة إلى أصلها. منهج هذه الرحلة هو التأويل، تفسير سائر الموجودات بطريقة رمزية وصولاً إلى رؤيا جديدة نافذة إلى قلب الحقيقة. تبقى دراسة الرسائل الرؤيوية، إذاً، حدثاً نفسياً يعيد الروح إلى التجربة التي ترمز إليها النصوص.

تتطلب الرحلة أن تكون الروح بمنأى عن أي تأثير دنيوي مُفْسِد. يجب أن تكون مصقولة تماماً مثل مرآة فولانية لترى الإشراق الإلهي منعكساً على صفحتها. في هذه الرؤية تغيب الروح عن الوعي بذاتها بوصفها واسطة للرؤية وتحتفظ فقط بوعي الحضور الإلهي. غير أن مثل هذا النمط من التوحد ليس توحداً مادياً للروح مع الله، بل رؤية ذهنية لله بوصفه الوجود الضروري الذي هو السبب الكامن وراء العالم الطارئ. عبر تطهير الخيال والتركيز على الذهن، قد تغيب الروح، مسوقة بمحبة الله، عن نفسها غارقة في بحر تأمل الحقيقة الإلهية، غير أنها تبقى بلا أمل أو أفق على صعيد الاندماج بالله المتعالي.

فلسفة ابن سينا هي، إذاً، صيغة من صيغ التصوف الذهني، حاولتِ

التوفيق بين وجهة نظر فلسفية وثيوصوفية (إيمانية) يونانية وبين تراث النصوص المقدسة. فعقيدة الوجود الضروري تحاول أن تكون منسجمة مع نظرة الكتاب المقدس حول تعالي الله وانفصال العالم المخلوق عنه. ومفهوم الخلاص الإنساني يجري تقديمه، رغم الإفساح في المجال لنوع من الإدراك العقلي والفلسفي للحقيقة الإلهية، بطريقة تحافظ على المسافة القصوى بين الإنسان والله.

ومع أن ابن سينا حاول مصالحة رؤية الكتاب المقدس لوحدة الله وآخريته المتعالية مع الاقتناع الفلسفي والصوفي ـ الباطني بأن الله والبشر يتقاسمان الجوهر الروحي نفسه، فإن سعيه بقي متنافراً مع التراث النصي المقدس. صوره ومفرداته مستمدة من الفلسفة الإغريقية بدلاً من القرآن. بعض معتقداته المحددة هرطقية فعلاً. فعقيدته عن أبدية العالم وخلقه بوصفه شكلاً من أشكال الفيض المنبثق من الوجود الإلهي تتناقض مع الوحي القائل بأن العالم خُلق من العدم. وتأكيده للعقلانية المتجذرة في البشر يتضارب مع الاقتناع النصي المقدس بأن كل ما هو موجود إن هو إلا نتاج إرادة الله الملغزة، المبهمة، غير القابلة للتفسير. وجهة نظره القائلة بأن الروح تنجو وتبقى عبر توحدها مع العالم الروحي تتنافى مع النظرة الإسلامية التي ترى أن الإنسان، وهو المؤلف من جسد وروح، سيُبعث يوم الحساب كياناً ويكافأ أو يعاقب على أنه كيان مؤلف من جسد وروح. حاولت فلسفته اجتراح مواقف متطابقة مع النص المقدس، غير أن إلهامها ورؤيتها الدينية ظلتا شديدتي الغرابة بالنسبة إلى مسلمي النصوص المقدسة.

جاءت دنيا ابن سينا الماورائية (الميتافيزيقية) متجاوبة مع رؤى صوفية عرفانية لبنية الكون وطبيعة البحث عن الخلاص. ففيما دأبت صيغ التصوف الشرعية على تأكيد تنفيذ أمر الله حتى أعمق مستويات وجود الإنسان طريقاً للخلاص، عكفت الصيغ العرفانية للتصوف على التماس التحقق الروحي عبر إيصال الروح البشرية إلى التناغم الكامل مع الله. كان الأول تنفيذاً فعالاً لأوامر الله؛ والثاني حالة وجود تأملية. لذا فإن ابن سينا يبرز لا بوصفه شخصية

مركزية في الفلسفة وحسب، بل وعلى أنه سلف مهّد الطريق أمام السهروردي، وابن عربي، وجيش لاحق من فلاسفة وصوفيي مدرسة الحكمة الإيرانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. مفاهيمه تحتل مركز الصدارة في تراث طويل وعريق من التأمل الفلسفي والتجريب العرفاني ـ تراث لا يزال مستمراً في مناشدة حشد من الأقليات الفكرية والدينية في عدد من البلدان المسلمة حتى يومنا الحالي.

في الحقبة ما بعد الإمبراطورية ثمة شخصيتان برزتا بوصفهما الإنسانين الناطقين باسم الصيغة الثيوصوفية (الإيمانية) والعرفانية للتصوف الميال نحو الإدراك الماورائي (الميتافيزيقي) والتأمل النَّشَوي القائم على الوجد. وُلد شهاب الدين السهروردي في 1153 وأُعدم بتهمة الهرطقة في 1191. قام بخلط جوانب التصوف الفلسفية والثيوصوفية مع إشراقات الفيض الفلسفية عند ابن سينا، كما مع رموز زرادشتية وأفلاطونية وهرمسية، وصولاً إلى إذابة هذه وتلك في بوتقة صوفية إسلامية جديدة. في الحقيقة، لم يكن السهروردي، حسب رأيه هو، إلا عاكفاً على إعادة الروح إلى حكمة باطنية قديمة، تجلت لهرمس ترسمغستوس ثم وصلت عبر تيارين تراثيين، عن طريق اليونان، وإيران، ومصر، إلى الإسلام. كان السهروردي مؤمناً بأنه الناطق باسم حكمة كونية شاملة معروفة لدى قدامى حكماء إيران، واليونان، والهند، وقد تكشفت الآن من جديد في القرآن. وهكذا فإن العرفانية الصوفية كانت مغتنية بروافد قوية نابعة من الفلسفة الإسلامية، والأفلاطونية الجديدة، والماورائيات (الميتافيزيقا) الإسماعيلية، والعلوم الغيبية اليونانية القديمة أو الهرمسية، وغيرها من الأفكار الدينية الشرق أوسطية.

في كتابه 'حكمة الإشراق' وغيره من السرديات الرمزية، قال السهروردي إن الجوهر الإلهي نور خالص، ومنبع الوجود كله، وإن واقع جميع الأشياء الأخرى مستمد من النور الأسمى. درجات النور مرتبطة بمستويات المعرفة والوعي الذاتي. وفيض النور من الوجود الأول يقيم، برأي السهروردي كما برأي ابن سينا، هيكلاً تراتبياً من الأجسام الملائكية فيما بين الله وهذا العالم. أعداد الملائكة لا يحصرها عد. ومن وجهة نظر السهروردي ثمة طبقتان أو فئتان من

الملائكة: فئة شاقولية يكون فيها كل ملاك أعلى متمخضاً عمن هم دونه ومهيمناً عليهم، وكل ملاك أدنى عاشق لمن هم أعلى منه. هذه الشريحة الشاقولية ـ الرأسية من الملائكة تفرز السماوات (الفضاءات أو المدارات السماوية)، في حين تتولى الشريحة الأفقية من الملائكة تأليف عالم المُثُل والنماذج الأصلية الأفلاطونية، وإنجاب الملائكة المكلفة بإدارة أرواح البشر.

في هذا الكون الروحي انتصبت الروح في موقع ممتاز. إنها جسم سماوي مسجون في جسد أرضي. الجزء السجين دائب على السعي إلى التوحد من جديد مع النصف الملائكي وصولاً إلى الانعتاق من حالته المادية البائسة المثيرة للشفقة. إن الأرواح التي تحقق النجاح في تحرير ذاتها مؤهلة للاستمتاع بالقرب من النور الأسمى. في ثيوصوفيا السهروردي ليس هيكل الوجود التراتبي إلا سُلَّم تنوير تستطيع الروح المطهرة أن تعود، عبر تسلق درجاته، من العالم المادي إلى عالم النماذج الأصلية، المُثُل. ما أشبه هذه الرؤية، في رموزها الخاصة، بجملة الأفكار الأفلاطونية الجديدة، والصوفية، والسيناوية (نسبة إلى ابن سينا)!

ابن عربي

الثيوصوفي العظيم الثاني، ابن عربي (1165 ـ 1240)، المولود في مرسية الإسبانية والمتعلم في إشبيلية، قام بالحج إلى مكة، حيث راودته رؤيا الكون الروحي. حلم بالعرش الإلهي مرفوعاً على أعمدة من نور. قيل له في الحلم إنه خاتم القداسة والقديسين، الشخصية الأعلى في سلك القديسين الذين يقوم على كواهلهم الكون. نتيجة لهذه الرؤى كتب 'الفتوحات المكية'. ومن مكة انتقل إلى قونية في تركيا وإلى دمشق. وهنا، في دمشق، كتب 'فصوص الحكم'، هذا السِّفر الذي أملاه الله عليه عبر الملاك جبريل. كان هذا الكتاب قمة العلوم الباطنية، الخفية لأنه يقوم بإذابة جملة التأثيرات الهرمسية، والأفلاطونية الجديدة، والإسماعيلية، والصوفية في بوتقة رؤية دينية ادعى ابن عربي بالانطلاق منها أنها مرجعية موازية لمرجعية النبي.

في فكر ابن عربي، تبقى الحقيقة كلها واحدة. تلك هي عقيدة وحدة الوجود. كل ما هو موجود يعني الله. الحقيقة الإلهية تتعالى على جميع التجليات، إلا أن العالم المتجلي متماه معه في الجوهر. ثمة حديث منسوب يقول: 'كنت كنزاً لا أُعْرَفُ، فأحببتُ أن أُعرف، فخلقتُ خَلْقاً فعرّفتهم بي فعرفوني'.

إن حقيقة الكون متجلية على عدد من المستويات، حيث تكون المستويات الأدنى رموزاً لنظيرتها الأعلى. وأعلى المستويات جميعاً هو الجوهر المطلق لله؛ ثم تتبع على درجات سلم الوجود جملةُ صفات الله وأسمائه، وأفعال الولاية وحضورها، وعالم أشكال الوجود الروحية، والنماذج الأصلية والمُثُل، وأخيراً، عالم الحواس والتجربة المحسوسة.

يُفهم هرم الوجود من منطلق التجليات (الثيوفانيات). كل مستوى من مستويات الحقيقة إن هو إلا تجلياً من تجليات أسماء الله، تجلياً أوجده الوعي الذاتي لمستوى أعلى لا يلبث، إذ يصبح واعياً، أن يفرز حالة أخرى من الوجود الروحي. كذلك يتم تصور عملية الخلق بوصفها نتاج النَّفَس الإلهي تماماً مثلما الكلمات متشكلة من أنفاس البشر. يتجدد الخلق مع كل زفرة صادرة عن المولى تعالى. يتدفق الوجود من الوجود المطلق الذي يتولى إشفاقه على منح الوجود ومحبته لتحققه الذاتي.

رؤية ابن عربي لتجلي الوجود الإلهي وخلق العالم المادي تتبع، من حيث الخطوط العريضة، نظريات فلسفية وأفلاطونية محدثة. وهو يضيف إلى هذه النظريات مفردات غنية وأصيلة مع رموز ملازمة. يكون التجلي الأولي للوجود الإلهي، وهو العقل الأول للفلاسفة، في نظرته، مثلاً، متجسداً في رموز مختلفة بوصفه صفات وأسماء الله، على أنه الكلمة (اللوغوس)، والنماذج الأصلية للخلق، والإنسان الكامل، والحقيقة المحمدية. والأسماء الإلهية ترمز دفعة واحدة إلى خلق العالم، والوحي وظهور الأنبياء، وجملة الطاقات الروحية للبشر. إن الأنبياء والقديسين (الأولياء الصالحين) يجسدون حقيقة أن الإنسان نفسه هو أحد التجليات وجانب من جوانب المطلق آخر المطاف. فالشخص الذي يفهم طبيعة الوجود ووحدته إنما هو قديس كامل الأوصاف. ما إن يكتشف الحقيقة حتى

يغدو بدوره مرشداً بالنسبة إلى باقي البشر. وهكذا فإن رمزي الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية يتكثفان في صورة مجسَّدة لحقيقة الكون. عملية تكثف الرمزين هذه تقوم أيضاً بعطف المفهوم العرفاني للحقيقة الروحية على المفهوم الإسلامي لواقعية الوحي ونبوة محمد على الصعيد التاريخي.

تقول الثيوصوفيا العرفانية إن العالم واحد، وإن جميع الأشياء مشاركة في سلسلة الوجود، الهيكلية التراتبية المتواصلة الممتدة من الله إلى العالم الروحي ومنه إلى أحط الموجودات وأدناها. في هذا الهرم ينتصب الإنسان في موقع مركزي متصل بعالم الروح من جهة وبعالم المادة من الجهة الثانية. ولأن كل شيء في العالم شبيه بالوجود الروحي، فإن البشر يستطيعون، عبر فهم هذه النزعة الرمزية للحقيقة، أن يعبروا من هذا العالم إلى العالم الآخر، عالم الماوراء. ولأن العالم الروحي هيكل هرمي لعقول، فإننا نستطيع، من خلال القدرة البشرية على المعرفة، أن ننخرط في الحقيقة الإلهية. عبر تأمل الكون، نتوحد مع هذا الكون. تكون العودة إلى الله، آخر المطاف، مدفوعة بالمحبة؛ يتم تحريكها ودفعها بقوة الدعاء والصلاة. وحسب رؤية ابن عربي ليس الله إلا المرآة التي يتأمل الإنسان عبرها حقيقته الخاصة، كما ليس الإنسان إلا المرآة التي يعرف الله فيها جوهره. الإنسان بحاجة إلى الله ليكون موجوداً، والله بحاجة إلى العالم ليعرفه.

إن مفهوم عالم سماوي، ملكوت وجود يشكل نظيراً للعالم الفعلي، يقضي بأن يتولى الأنموذج الأصلي، والفكرة، والسبب، وحاكم العالم الذي يؤوي جميع البشر، لَحْم حقيقة العالم والعقل البشري وصوغهما. إن المهمة الفكرية والروحية التي اضطلع بها العرفانيون المسلمون تمثلت بفهم طبيعة الخطاب الرمزي وعلاقته بالحقيقة الملموسة وتحقيق التكامل بين الطرفين عن طريق جعل الكلام والفكر مطابقين لواقع العالم المادي والاجتماعي. حاول هؤلاء بلوغ وحدة الوجود، امتلاك الحقيقة التي تبدو مراوغة على الدوام بسبب العلاقة الملتبسة للفكر بالواقع. في الفكر العرفاني تبقى حقيقة المعنى غير الملموسة المحمولة باللغة والمتداولة بين الأشخاص مجال حقيقة مفصولاً عن العالم المادي؛ غير

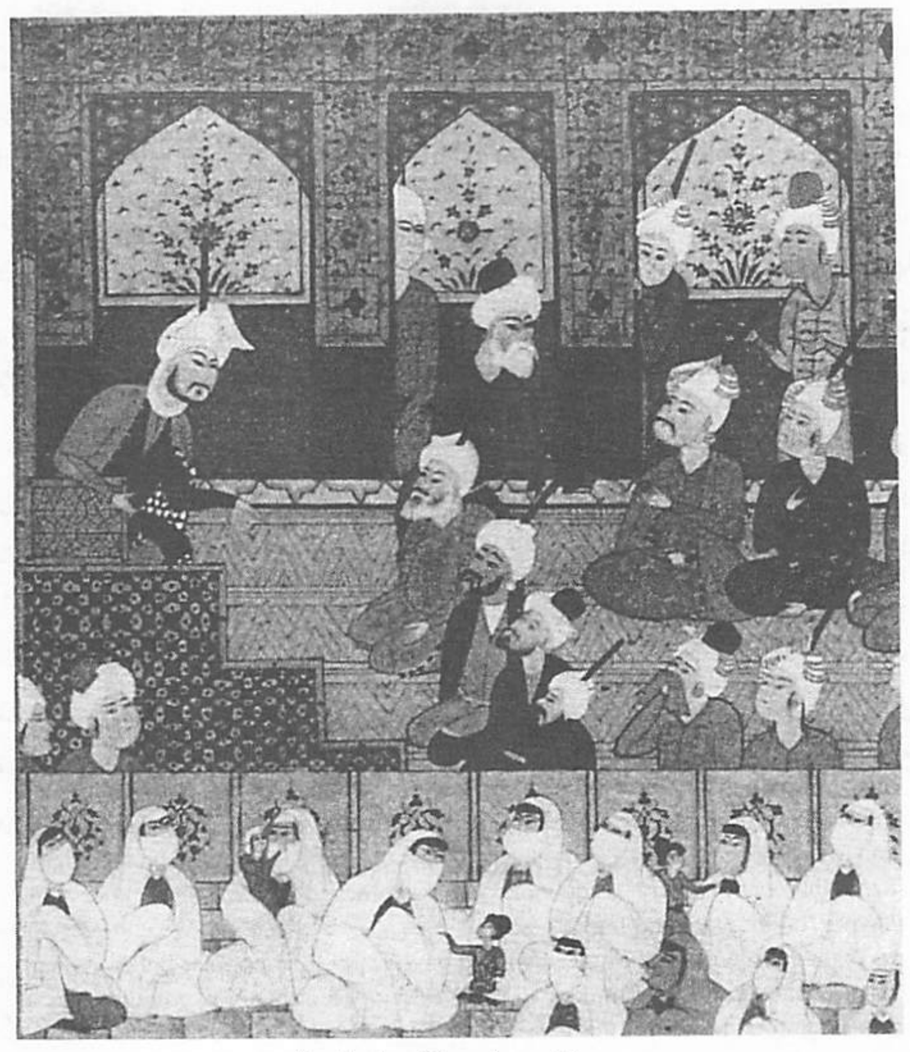
أنها مع ذلك أنموذج للعالم المادي، وصورته، ومرشدة أفعالنا فيه. يبقى الفكر واللسان في ثيوصوفيا ابن عربي الشيء ذاته على الدوام من جهة ومختلفين باستمرار عن الوقائع التي يحددانها من جهة ثانية.

شكلت عقيدة ابن عربي تتويجاً لقرون من التأمل الصوفي على الصعيدين العرفاني والفلسفي. رؤيته النظرية ومرجعيته الشخصية ظلتا لقرون قادمة تطبعان التطور اللاحق للثيوصوفيا والممارسة الصوفيتين. كانت لفكره، ولو على نحو غير مقصود، مضاعفات بالنسبة إلى الممارسة الصوفية اللاحقة بل وحتى بالنسبة إلى الحياة اليومية للمؤمنين. فعقيدتا الإنسان الكامل وهرمية القديسين غير المنظورة، وعقيدة القُطب، أو محور الكون الذي يدور كوكبُ الأرض حوله، عززت الإيمان الشعبي بالمعجزات. استطراداً ساهمت ماورائيات (متيافيزيقا) الثيوصوفيا في اختزال أهمية اتباع الشريعة والطقوس الإسلامية. بالنسبة إلى الصوفيين أصبح تناغم الكون تبريراً لنبذ القوانين الإسلامية والتماس حالات الوجد الانجذابية. وبالنسبة إلى كثيرين من الصوفيين الجدد شكل هذا التناغم تسويغاً لأخلاق لاناموسية. مثل هذه المعتقدات وُظفت أيضاً لتقليص أهمية الولاءات الطائفية والفئوية، لأن الحقيقة كونية شاملة. ساهمت الآراء الثيوصوفية في مضاعفة أهمية الأحلام، والرؤى، وحالات الوجد بدلاً من العبادات الإسلامية العادية. ففي بعض الحالات تضافرت مع استخدام العقاقير والتقنيات المادية للوصول إلى الرؤية النشووية أو الانجذابية. وعلى الرغم من تناغمها، من حيث المبدأ، مع التوجه الصوفي الشرعي، فإن المعتقدات الثيوصوفية لدى ابن عربي كانت تفسح في المجال لممارسات دينية وأشكال إيمان شعبية وظفها مسلمون للالتفاف على قواعد الانضباط الصارم في طريقة الحياة الشرعية وصولاً، على نحو مباشر، إلى الخلاص الروحي بوسائل تأملية، وإعجازية، وعجائبية، وسحرية. بنظر شيوخ التصوف لم تكن الصوفية إلا ممارسة عبادية أو تنوراً عرفانياً. أما بالنسبة إلى المؤمنين العاديين فأضحت تعني تكريماً للقديسين ولأضرحة الأولياء الصالحين.

إجلال القديسين والأولياء

لهذا الأمر أساسه في القرآن والحديث حيث يتم الإتيان على ذكر النبي، والملائكة، والباحثين (أهل العلم)، والأولياء الصالحين بوصفهم وسطاء محتملين بين المؤمنين والله. لعل أقدم آيات تبجيل الوسطاء البشريين هو تقديس النبي. فمع حلول نهاية القرن الثامن كان قبره قد أصبح مكاناً مهماً للصلاة. وقصة معراجه، أو صعوده إلى السماء من القدس، أصبحت بؤرة تقوى شعبية ومنبع إلهام صوفي. أقدم البسطامي (ت 873) على استخدام الصعود أنموذجاً لرحلته الصوفية ـ الباطنية، حيث أصبحت مراحل صعود النبي موازية لمحطات تقدم الصوفيين على طريق رحلتهم باتجاه الله. ثمة صوفيون آخرون كتبوا معراجاتهم الخاصة، على غرار معراج النبي، منظِّمين مستويات السماء على مراحل متطابقة مع المستويات العاطفية للرحلة نحو الوحدة. في القرنين العاشر والحادي عشر ما لبث موقع صعود النبي في القدس أن غدا بؤرة للعبادة الإسلامية الشعبية. كان الفقهاء قد بدؤوا يزعمون أن النبي لم يكن من طينة أو جِبِلّة عادية وأنه كان معصوماً عن الخطايا العادية.

ربما كان الشيعة في طليعة مبجلي آل النبي، آل البيت. في أوائل القرن العاشر باتت الأمكنة الشيعية المقدسة مزودة بأضرحة متقنة، وغدت بؤراً للزيارة. فالنجف، مرقد الإمام علي، أصبح مقبرة مكرَّمة؛ أصبحت مدن مشهد، وكربلاء وقُم مزارات شيعية. درج الخلفاء الفاطميون على إحياء مولد النبي (الموالد) بمهرجانات ومسيرات شارك فيها كبار أعيان البلاط وبحضور الخلفاء. كذلك قام الفاطميون ببناء عدد من المزارات الأبدية فوق أضرحة المنتسبين إلى سلالة النبي، تلك المزارات التي ما لبثت أن أصبحت أمكنة حج شعبية خلال القرن الثاني عشر. في عام 1154 أو 1155 تم نقل رأس الحسين، نجل علي الشهيد، إلى القاهرة حيث أصبح بؤرة التقديس الشعبي السني وما زال كذلك إلى يومنا هذا. ومع حلول نهاية القرن الحادي عشر كانت الموالد هي الأخرى قد أصبحت عرفاً شعبياً لدى المسلمين السنة في بلاد ما بين النهرين وسورية، وقد أعادها صلاح الدين إلى مصر بوصفها مهرجانات شعبية.



صورة 8: صوفي عاكف على الوعظ

تبجيل السنة للنبي، ولآل النبي، ولشهداء المسلمين وأوليائهم الصالحين لاحقاً تطور إما بالتوازي مع، أو رد فعل على، حج الشيعة إلى أضرحة آل علي وصلاتهم أمامها أو بجوارها. في القرن الحادي عشر ثمة ضريح ومدرسة تمت إعادة بنائهما في بغداد إحياء أو تخليداً لذكرى أبي حنيفة، مؤسس المذهب الحنفي في الشريعة. وفي عام 1176 قامت السلالة الأيوبية بإعادة بناء كلية الشافعي وضريحه في القاهرة. درجت عادة قيام الحجاج بزيارة قبور صحابة

النبي، والدعاء أمام مراقد الأولياء الصالحين الذين ضحوا بأنفسهم في سبيل الإسلام أو الذين كانت المعجزات قد حصلت من خلالهم. مع حلول بداية القرن الثالث عشر ثمة كانت المئات من الملاذات والملاجئ، الزوايا والتكايا، في طول العالم الإسلامي وعرضه. كُتُبٌ وكراريس إرشاد ودلالة أُلفت لتروي قصص معجزات القديسين وأعاجيب الأولياء ولتوصي بالطقوس والأدعية التي من شأنها أن تجلب البركة للزائر. كراريس دلالة العقود الأولى من القرن الثالث عشر تبين حشداً كبيراً من المزارات المبعثرة عبر سورية، ومصر، وتركيا، والعراق، وإيران.

اللاهوت الرسمي والكتابات الصوفية وفّرا دعماً للاعتقاد الشعبي. ففي تاريخ مبكر يعود إلى القرن العاشر عكف الحكيم الترمذي (ت 932) على تطوير نظرية قداسة تفسيراً لقدرات الصوفيين الخارقة والعجيبة. وكتب الباقلاني (ت 1013) يقول إن شيوخ الصوفية هم أصدقاء الله القادرون على صنع المعجزات والتوسط لمصلحة المسلمين العاديين، البسطاء. قام بتطوير عقيدة لاهوتية لتمييز القديسين والأولياء عن النبي وتحديد طبيعة قدراتهم الخارقة، الإعجازية. وافق القشيري والغزالي على هذه العقيدة وجعلاها عقيدة إسلامية رسمية. دأب ابن عربي على تطويرها وإيصالها إلى مستوى عقيدة كونية (كوزمولوجية) عن هرمية القديسين والأولياء الصالحين الداعمين لنظام الكون. هذه التعاليم وفرت التأييد للإيمان الشعبي بالاحتفالات الطقسية الصوفية، لتصديق فاعلية الصلوات المؤداة أمام أضرحة الأولياء، ولالتماس التجربة الانجذابية القائمة على الوجد. ما لبثت المساواة بين القديسين والشهداء من جهة والكون الروحي من جهة ثانية أن أصبحت بعداً متجذراً من أبعاد الثقافة الدينية في الإسلام. ومهما كان الأساس الحقوقي، أو الفكري، أو العقدي للصوفية، فإن قوتها وجاذبيتها بالنسبة إلى جماهير عامة المؤمنين البسطاء كانتا نابعتين من الإيمان بالقدرة الإعجازية الخارقة للقديسين والأولياء الصالحين.

الحوارات داخل الإسلام

أخذت المعتقدات والممارسات الإسلامية السنية نمطاً معيناً. فمع حلول القرن

التاسع، بات السُّنّة يسلِّمون بأن القرآن، والحديث، والشريعة هي نواة الإسلام؛ كانت المذاهب والمعاهد الشرعية قد أصبحت مؤسسات مركزية. في الإسلام السني تركز الدافع التنظيمي الرئيس على المذاهب الشرعية التي كان لكل منها روايته الخاصة لقصة الشريعة وأساليبه القضائية المميزة. ومع أن المذاهب تباينت في التفاصيل فإن توافقاً واسعاً حول القضايا الدينية الأساسية كان جامعاً بينها.

ومع ترسخ الحديث والشريعة بوصفهما التعبير المركزي عن الهوية الإسلامية، باتت السجالات الكبرى التي شغلت الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر دائرة حول علاقة الحديث والشريعة باللاهوت (الكلام) والتصوف. والجدل حول الشرع واللاهوت كان استثنائي التعقيد، لأنه انطوى على نوع من الجدل حول دور النزعة العقلانية، نوع من الجدل الذي تواصل على عدد من المستويات. في أحد تلك المستويات كان ثمة نوع من النقاش بين الفلسفة واللاهوت حول العقل والوحي. وفي مستوى آخر كان هناك سجال عام بين اللاهوت والنزعة النصية (نزعة الالتزام بحَرْفية النصوص المقدسة) حول الدور الذي يمكن للاهوت نفسه أن يضطلع به في الدين الإسلامي. تمثلت محصلة هذه الحوارات بإقحام العقلانية اللاهوتية على ذهنية الشريعة الدينية. أصبح اللاهوت (الكلام) رديفاً مقبولاً ملازماً للعقيدة الإسلامية. حتى إن هناك باحثين وفقهاء رأوا اللاهوت علماً راقياً مؤهلاً لإثبات صحة الوحي. فالفهم العقلاني للحقيقة إن هو، بنظرهم، إلا عنصراً أساسياً من عناصر كون المرء مسلماً جيداً. غير أن عدداً كبيراً من الفقهاء والباحثين الآخرين لم يكن اللاهوت، بنظرهم، إلا هاجساً ثانوياً ذا علاقة بحقيقة الوحي، إلا نوعاً من أنواع العلاج لمرضى الشك. صحيح أن من الضروري أن يتولى، أقله، بعض أعضاء المجتمع مهمة تعقبه، غير أنه لم يكن أساسياً بالنسبة إلى جميع المؤمنين.

أصبحت المدارس اللاهوتية (مدارس علم الكلام) وثيقة الارتباط بالمذاهب الشرعية. تبنى المذهب الحنفي المدرسة الماتريدية في اللاهوت. كان المذهب الشافعي ملاذ الأشعرية. غير أن جميع فقهاء كل مذهب لم يكونوا ملتزمين بأي

موقف لاهوتي؛ كما أن أي موقف لاهوتي لم يكن بالضرورة جزءاً من تعاليم المذاهب الشرعية. ظل الفقهاء يتعاملون مع اللاهوت بوصفه إغناء للحياة الفكرية والدينية بدلاً من أن يشكل مركز موقفهم من النص المقدس.

إلا أن الحنابلة أصروا على رفض التأمل العقلاني مهما كان شكله. لذا فإن الحنبلية كانت في الوقت نفسه مذهباً في الفقه الشرعي، قائماً على رؤية الحديث أساس الشرع، من ناحية، ومدرسة لاهوتية، قائمة على تأكيد الأهمية القصوى للوحي من ناحية ثانية. وفي الوقت عينه كانت الحنبلية تمثل تراثاً سياسياً سنياً محافظاً قائماً على تأكيد شرعية جميع الخلفاء، السابقين والحاليين. وهكذا فإن اللاهوت، كان، وفق نوع من الإجماع الواسع، وإن لم يكن كاملاً، مقبولاً، بصيغ وأشكال مختلفة، بوصفه رديفاً مهماً ملحقاً بالإيمان والنشاط الدينيين في الإسلام.

بالمثل، جرى استيعاب التصوف وإذابته في بوتقة النزعة النصّيّة. بدأ الصوفيون مع نوع من التآلف الديني، وأشكال من العبادة منفصلة عن نظيراتها لدى المذاهب الشرعية ومغايرة لها. غير أن نوعاً من التقارب ما لبث أن حصل تدريجياً بين المقاربتين الشرعية والصوفية للإسلام. تبنى الصوفيون فكرة أن الحديث والشريعة هما الأساس الثابت للعقيدة والممارسة الإسلاميتين. وأقر فقهاء الشرع بأهمية الحياة الداخلية بالنسبة إلى التحقيق الكامل للشريعة. ومع حصول هذا التقارب شهد معنى 'الشريعة' تغيراً تدريجياً. ففي القرن الثامن كانت العبارة تعني جملة المعايير الحقوقية والأخلاقية للسلوك كما هي محددة في القرآن، والحديث، والشرع. خلال القرنين العاشر والحادي عشر، أضفى محامون ولاهوتيون صوفيون على الشريعة نوعاً من المعنى الشامل المنطوي ليس على السلوك الصحيح شرعاً وحسب، بل وعلى حياة فكرية، وروحية، وباطنية غنية. ومع أن الكلمة ظلت تستعمل بالمعنى الضيق دالة على الشريعة النازلة بالوحي مقابل المبادئ العقلانية، أو شرعية السلوك الخارجي مقابل الحقائق الروحية، فإن المفهوم السائد كان شامل الاستيعاب.

جدول 7: الحركات والطوائف الدينية الإسلامية

المذهب الشيعي	
أئمة العلويين	يزعمون أنهم القادة الشرعيون الوحيدون للأمة الإسلامية
الزيديون	هم أتباع زيد؛ أسسوا سلالات حاكمة في حوض بحر قزوين واليمن
الإسماعيليون	حركيون، أسسوا الحركات الفاطمية والقرمطية
الاثنا عشرية	إماميون، مسالمون، في العراق بأكثريتهم
الحركة الخارجية (الخوارج)	
الأزارقة	في جنوب - غرب إيران: يقولون بوجوب طرد الخطاة من حظيرة الأمة الإسلامية؛ يدعون إلى انتخاب الخلفاء؛ يعلنون الحرب على سائر المسلمين الآخرين
الإباضيون	دول مؤسسة في عُمان، وإفريقيا الشمالية: يمكن للخطاة أن يبقوا مسلمين؛ يجيزون الحلول الوسط السياسية
المدارس اللاهوتية	
القدريون	ناقش حسن البصري (ت 728) إرادة الله وحرية الإنسان
المرجئة	حددوا المسلم الجيد بالإيمان بدلاً من الأعمال؛ رفضوا التمييز بين عثمان وعلي
المعتزلة	محايدون في النزاعات حول الوراثة الصحيحة للخلافة؛ يؤكدون حرية إرادة الإنسان وخلق القرآن
الأشاعرة	الأشعري (ت 935)؛ يوفقون بين الموقفين المعتزلي والحنبلي في اللاهوت (الكلام)
التصوف	
مدرسة خراسان	الحلاج (ت 923)، نشووية، وَجْدية
مدرسة بغداد	الجنيد (ت 910)، وقور
المذاهب الشرعية عند السنة	
المالكي	
الحنفي	
الشافعي	
الحنبلي (أهل الحديث)	

الفلاسفة

حنين بن إسحاق	مترجم نصوص إغريقية
الكندي (ت 866)	يتبنى 'كلام' المعتزلة
الفارابي (ت 950)	تراث الفكر الهليني الإسكندراني؛ أولوية العقل على الوعي
ابن سينا (ت 1037)	فلسفة أفلاطونية محدثة وطب
ابن رشد (ت 1198)	ارسطوطاليسي، تصالح مع الشريعة

وهكذا فإن الشريعة، واللاهوت، والتصوف شكلّت الإجماع الإسلامي حول الإيمان بإله متعال كان قد خلق العالم وكشف النقاب عن إرادته للبشر من خلال أنبيائه. آمن المسلمون بمرجعية محمد ونبوته، وبتراث الأمة. سلّموا بصلاح الصحابة، وبعبقرية أئمة مذاهب الفقه والشرع، وبتقوى شيوخ التصوف، بوصفهم مصادر إرشاد وهداية صحيحين. تبنوا أدبيات الشريعة واللاهوت والتصوف بوصفها طارحة جملة المعتقدات والممارسات والمواقف الأخلاقية والمعنوية المطلوبة من أي مسلم صالح. وهكذا فإن المفهوم المتكامل للإسلام كان جامعاً بين كشف النص المقدس عن الأفعال المطلوبة وبين جملة الآراء الفلسفية، والثيوصوفية (الإيمانية)، والباطنية (الصوفية) عن الطبيعة والكون ومعنى الفعل الإنساني في هذا الكون.

قدّم الإجماع السني المسلمَ المثاليَّ فرداً يعيش في مجتمع وفقاً لقواعد تربى على احترامها، وفقاً لمعايير القرآن وقوانينه، وللحديث، وللشريعة، وللعرف الاجتماعي، شرط بقاء ذلك كله متناغماً مع معرفته الداخلية وميوله وخياراته ومشاعره. هذا المثل الأعلى الثقافي قام على المزاوجة بين الشريعة وغرس المعرفة الصوفية ـ الباطنية. فالصيغة السنية ـ الشرعية ـ الصوفية للإسلام قامت على التماس الخلاص في الامتثال لجملة طقوس الإسلام وتوصياته في هذه الدنيا الفانية. لم تكن الحياة الدينية بالنسبة إلى المسلمين السنة إلا حياة فعّالة، متطابقة مع الانشغالات اليومية بالسياسة والأعمال، وبالزواج والعائلة، متضافرة مع ممارسة الطقوس

وغيرها من الواجبات الدينية. بالنسبة إلى التاجر أو الحرفي المسلم في السوق، أو إلى الفقيه في المعهد، أو إلى الكاتب في المحكمة، أو إلى الصوفي في العبادة، كان الفعل الدنيوي وتنفيذ الأوامر الدينية التربة التي تستطيع فيها المهارات الفكرية والأخلاقية أن تنمو. فالمعرفة والفضيلة الدينيتان لا يمكن بلوغهما إلا عبر الانخراط في الشؤون الدنيوية، رغم افتقار النشاط الدنيوي إلى القيمة النهائية ما لم يكن مشحوناً بغرض ديني. قام التراث السني - الشرعي - الصوفي على رفض السعي إلى كسب القيم الدنيوية لذاتها؛ فالاستمتاع بالعائلة، وبالرخاء الاقتصادي، وبالنفوذ يبقى ثانوي الأهمية. أدار التراث ظهره لرعونة المحارب، ولمسؤولية المواطن الإغريقي الأهلية، ولنزعة الرسميين الثقافية الفكرية، ولنزعات النبلاء الأرستقراطيين الجمالية. غير أنه لم يصل إلى مستوى العزوف الأُخروي الشبيه بروحانية الراهب، أو بإبداعية الرومانسي الحالم، أو بمعرفة العالم المجردة. لم يكن ذلك استسلاماً للعالم ولا هروباً منه. كان أسلوب حياة في العالم دون الذوبان فيه أو الفرار منه. تمثل هدف النظرة السنية - الشرعية - الصوفية إلى الحياة بالاتكال على الله بوصفه الأساس الثابت لأي شخصية دنيوية فعالة.

لم يَغْنِ وجود مفهوم معياري معين للإسلام تأسيس أصولية (أرثونكسية) جديدة. فشبكة الآراء المتضمنة في الإسلام السني - الشرعي - الصوفي لم تصبح منظومة رسمية في أي من الأوقات. لا يقوم الإسلام على أي علم سائد كما اللاهوت بالنسبة إلى المسيحية. ففي إطار المجمَّع السني كان ثمة عدد كبير من مجموعات الحديث، وعدد غير قليل من الطبعات المتناظرة في صحتها من الشريعة، وعدد مماثل من المواقف اللاهوتية المقبولة، وحشد متنوع من الطرق الصوفية المختلفة. في داخل الإجماع السني كان بوسع طيف وجهات النظر اللاهوتية أن يتراوح من المحاكمة الفلسفية المتقنة والمتطورة في اللاهوت والشريعة إلى الاستبعاد والإقصاء الكليين لاستخدام المحاكمة العقلية والتعويل الحَرْفي على النص المقدس. تدرج متصوفو الإسلام

بين الامتثال الصارم للشريعة والافتقار اللاناموسي الكامل إلى الاهتمام بالتقاليد، والطقوس والأخلاق.

وفيما درج الإجماع السني - الشرعي - الصوفي على السماح بقدر لافت من المرونة في داخله، دأبت الجماعة السنية، هي الأخرى، على الإفساح في المجال لتطور مواقف دينية رئيسة خارج إطارها. وفيما كانت المواقف الصوفية الإيمانية العقلانية مستوعبة جزئياً في الموقف العام، فإن الفلسفة، والنزعة العرفانية، والديانة الشعبية حافظت على وضعية مستقلة، متحدية صيغة الإسلام المعيارية. إن توافر البدائل الدينية والحوارات الدائرة حول صلاحيتها تمخض عن تشكيل برنامج أكثر شمولاً لبرنامج مناقشات دينية إسلامية.

انبثق البديل الديني الأخطر والأهم من قلب التصوف. فالتراث العرفاني والثيوصوفي (الإيماني) المتأثر بالفلسفة، جاء ممثلاً، مع تمتعه بقدر جزئي من القبول في الإجماع السني، لنظرة مختلفة كلياً إلى الأهداف الدينية الإنسانية. ففي حين أن النظرة النصّية شددت على تنفيذ أمر الله في الفعل الدنيوي، كان الهدف العرفاني المتجسد في التصوف، وفي الإسماعيلية، وفي الأدبيات الفلسفية، متمثلاً بالرؤيا والتوحد التأملي مع الحقيقة الإلهية، بهذين الرؤيا والتوحد اللذين يتم بلوغهما بتطهر الروح ونبذها للهموم الجسدية والمادية.

غير أن الصيغ المختلفة للنزعة العرفانية جاءت متباينة في إدراكها لآلية هذا التطهر، والرؤيا، والتوحد مع الله. شدد الفلاسفة الأرسطوطاليسيون (المشاؤون) على كون العقل أساس معرفة الله ومفتاح التحول الكلي للروح، هذا التحول الذي يمكّن العرفاني ليس فقط من إدراك الحضور الإلهي بل والانغماس فيه. ثمة عرفانيون أكدوا على العقل بوصفه بعداً جوهرياً من أبعاد الروح الإنسانية والبنية الماورائية (المتيافيزيقية) للكون. آخرون شددوا على صيغ عاطفية للتنوير والاستنارة؛ فريق ثالث أصر على مرجعية الأئمة والمرشدين الروحيين. بكل تنويعاتها، بقيت النزعة العرفانية بحثاً عن نوع من التحقيق التأملي المباشر للإلهي الذي كانت سائر الرموز النصية، والجدليات العقلانية، والممارسات الطقسية، وأشكال السلوك الأخلاقية، جميعاً،

اعتبارات ثانوية بالنسبة إليه. كانت هذه ديانة روح رؤيوية حالمة لا ديانة شخص فعال.

تمثل بديل ديني آخر في إطار التراث السني بالإسلام الشعبي. فالإيمان بالتدخل الإلهي المباشر في الشؤون الإنسانية أدى إلى استبعاد كل الجهود السنية الرامية إلى بناء حياة دنيوية منضبطة أخلاقياً على أساس التعاليم الواردة في النص المقدس. كان الدين الشعبي مؤمناً بقدرة الأولياء الصالحين على التدخل والتوسط نيابة عن البشر، وعلى نقل قدرات الله الإعجازية الخارقة إلى العالم عبر أشخاص أوليائه والأشياء المادية التي كان هؤلاء قد احتكوا بها. باتت أضرحة الأولياء تعد استثنائية الانطواء على الطاقات الخارقة.

خارج الدائرة السنية كانت ثمة أيضاً بدائل طائفية. بالنسبة إلى الشيعة لم تكن القضية الحاسمة متمثلة بالشريعة أو التصوف بل بالولاء لآل علي. آمن هؤلاء بأن العِلْم النبوي انتقل من إمام إلى إمام في كل جيل من الأجيال المتعاقبة. هذه النعمة أهّلتهم للخلافة من جهة وجعلتهم منابع معصومة عن الخطأ لمعرفة مشيئة الله وإرادته من جهة ثانية. صحيح أن محمداً أماط اللثام عن القرآن، ولكن تفسيره بقي من مهمات الأئمة المعصومين. وبرأي الشيعة لم يكن المنبع الصحيح للعقيدة في كل جيل متمثلاً، آخر المطاف، بالتراث الموروث، أو بإجماع الفقهاء، أو بتقوى مسلمين آخرين، بل بإمام متحدر من علي، منسوب إليه. ومن وجهة النظر هذه ترك المذهب الشيعي تراثاً من التعاليم الدينية شبيهاً بالأنماط السنية، ولكنه خطا أيضاً نحو نوع من الاندماج بالتصوف، في مسألة أن الإمام المكرّس إلهياً، الإمام المتمتع ببركة الله ونعمته، أصبح الأنموذج المجسد لأي توحّد صوفي مع الله. يتميز المذهب الشيعي بمزاج ديني يشدد على الأمل بعودة الإمام [الثاني عشر] مهدياً مخلصاً سيتولى مهمة إنقاذ المسلمين وتحريرهم من أعباء الدنيا ومتاعبها. والمذهب الشيعي هو مذهب ألفي أيضاً لإيمانه بأن التاريخ سينتهي. إن سلاسل الأنبياء والأئمة ستتوج بكارثة (طوفان، زلزال، جائحة) تخرج من قلب ويلاتها بشرية مولودة من جديد، جنباً إلى جنب مع ملكوت الله على الأرض.

جدول 8: العبادات في الإسلام

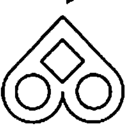
أركان الإسلام الخمسة	
الشهادة	إعلان الإيمان بأن لا إله إلا الله وبأن محمداً رسول الله
الزكاة	تقديم الصدقات
الصلاة	الصلوات الخمس يومياً: عند الفجر، ظهراً، عصراً، بعيد الغروب، منتصف السهرة.
المؤذن	يعتلي المئذنة ويدعو المؤمنين إلى الصلاة
الوضوء	عملية الغسل الطقسية قبل الصلاة
القبلة	التوجه نحو مكة عند أداء الصلاة
المسجد	الجامع، مكان الصلاة المزود بمحراب، ومنبر، ومقصورة
الإمام	قائد الصلاة
صلاة الجمعة والخطبة	تؤدى في الجامع؛ خطاب وعظي يلقيه الإمام من على المنبر، مقراً بمرجعية الحاكم
رمضان	الشهر القمري التاسع، مكرس للصوم النهاري
ليلة القدر	السابع والعشرون من رمضان: الليلة المباركة المخصصة لإحياء ذكرى الوحي القرآني الأول
عيد الفطر	العيد الأصغر: الاحتفال بانتهاء رمضان
الحج	زيارة مكة
عيد الأضحى	العيد الأكبر: الاحتفال بإنجاز فريضة الحج وتقديم القرابين الحيوانية
الاحتفالات الاختيارية	
مولد النبي	يوم ميلاد النبي
ليلة المعراج	ليلة صعود محمد إلى السماء من القدس
عاشوراء	اليوم العاشر من شهر محرم: مهرجان شيعي إحياء لذكرى شهادة الحسين

هياكل الإسلام الشيعي مختلفة عن نظيرتها في الإسلام السني. بدلاً من مذاهب الفقه والشريعة ثمة فِرَقٌ أسسها أتباع أئمة مختلفين. الفرع 'الاثنا عشري' اتبع خطاً محدداً للخلافة؛ الإسماعيليون اتبعوا خطاً آخر. كان مرور

الوقت سيكفل ببروز المزيد من الاختلافات، تلك الاختلافات التي تمخض كل منها عن نشوء وتطور فرقة جديدة ذات مبادئ دينية مختلفة. تأسست الجماعات الشيعية، المنخرطة غالباً في حروب مع جاراتها السنية، في طول منطقة الشرق الأوسط وعرضها.

في ظل كل هذه الفروق والتباينات ما الذي كان يعنيه أن يكون المرء مسلماً؟ كان ذلك يعني أنه مؤمن بحقيقة وجود الله، وبنزول القرآن وحياً، وبالالتزام، أقله، ببعض المواقف في طيف عريض من التعبير الديني. إن المؤمنين من المسلمين ملتفون حول واحد من المذاهب الفقهية - الشرعية المتعددة أو واحدة من الفرق الشيعية الكثيرة. يضم الإسلام، إذاً، طيفاً متنوعاً من المواقف الدينية التي تتقاسم التراث التاريخي نفسه. أن يكون المرء مسلماً يعني، إذاً، تأمُّل جملة هذه المواقف ورَوْزها من منطلقات تم اعتمادها وترسيخها في الحقبة التأسيسية للحضارة الإسلامية.

خلاصة:
الأنموذج الإرشادي الإسلامي الشرق أوسطي



عملية تشكل الحضارة الإسلامية الشرق أوسطية شغلت قروناً ستة، من بداية القرن السابع إلى بداية القرن الثالث عشر. ومهما بلغ مستوى تجديدها، فإن الحضارة الإسلامية شيدت على قاعدة خارطة مؤسسات وثقافات موروثة عن الشرق الأوسط القديم. عشية الحقبة الإسلامية كانت مجتمعات الشرق الأوسط منظمة على عدد من المستويات. في الأساس كانت ثمة كثرة من الجماعات المحلية الفئوية الضيقة المبنية حول تجمعات طائفية، وسلالية، وقبلية، وقروية. وهذه الجماعات كانت تتكامل عبر المبادلات التجارية، ومن خلال روابط دينية كبرى - يهودية، أو مسيحية، أو زرادشتية. وجملة الشبكات الاقتصادية والانتماءات الدينية الأوسع كانت بدورها تحت حكم الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية. على المستوى الثقافي كان التراث القديم مشتملاً على أديان توحيدية، وفنون وآداب إمبراطورية - ملكية، وكنوز من الفلسفة والعلم. هذا المجمع من الإرث المؤسسي والثقافي ما لبث أن انتقل إلى الحقبة الإسلامية. وعلى الرغم من صعود الإمبراطوريات وسقوطها، والانقلابات الحاصلة على صعيد النشاط الاقتصادي، فإن الجوانب الأساسية للتكنولوجيا، وأنماط الإنتاج، وعلاقة الجماعات البشرية بالبيئة الطبيعية بقيت دون تغيير، واستمرت كما هي. كذلك ظلت الأنماط الرئيسة لتنظيم الدولة والعائلة وللترابط الديني هي هي. تمثلت التغييرات المميزة للحقبة الإسلامية باجتراح هويات سياسية واجتماعية جديدة، وبتنظيم جماعات دينية جديدة، وباستخراج أسلوب ثقافي جديد، من رحم عناصر الماضي.

عملية اجتراح هوية سياسية ودينية جديدة خاصة بمجتمعات الشرق الأوسط بدأت في الجزيرة العربية. فهذه الأخيرة، أي الجزيرة العربية، لم تكن، في أثناء خضوعها لتاثيرات الحضارتين البيزنطية والساسانية، ذائبة ذوباناً كاملاً في بوتقة باقي أرجاء المنطقة. في الأساس كانت الجزيرة العربية مجتمعاً سلالياً وفرت فيه جملة النزاعات السلالية والتجارية، وسلسلة التأثيرات الدينية والثقافية المنبثقة من باقي الشرق الأوسط، إمكانية ظهور نبي جديد، محمد، ونزول الوحي بدين جديد، الإسلام. أوحى الله لمحمد بدين توحيدي جديد، مختلف في تعاليمه المحددة، وفي وعيه الأُخروي، ومواصفاته الأدبية عن اليهودية والمسيحية. كذلك قام النبي بتنظيم أمة جديدة، الأمة الإسلامية، موازية من حيث الشكل للرابطتين الدينيتين اليهودية والمسيحية. وفي حين أن المجتمع الجديد كان، من حيث المبدأ، شبيهاً بالصيغ الشرق أوسطية للحضارة، فإنه بقي مختلفاً من إحدى النواحي الحاسمة. دأب الإسلام على الدمج بين تنظيمات الدولة ونظيرتها الدينية الطائفية أو الفئوية، ولم يعمل، خلافاً للمجتمعات البيزنطية - المسيحية والساسانية - الزرادشتية/المسيحية، على التمييز بين ملكوت قيصر من ناحية وملكوت الله من الناحية المقابلة.

شكل اجتراح الأمة الإسلامية في مكة والمدينة عملية تشكيل أمة سائدة محددة دينياً بوصفها قوة موحِّدة في مجتمع سلالي قائم على النسب. نجح النبي وصحابته في تحويل مجتمع ممزق وتوظيفه لخدمة أغراض التوسط بين السلالات، وضبط الاقتصاد، وبناء الدولة، والإصلاح الأخلاقي مع الحفاظ على بناه النَسَبية الأساسية. في الجزيرة العربية تمخض وجود مستويين من التنظيم القطاعي والديني عن نظام قِيَم معقد. من حيث المبدأ، جاء القرآن بمفهوم حقيقة متعالية، سامية، في مواجهة تمجيد الجماعات القَبَلية ورعونة المحارب المستبد، والطاغية، والمتعجرف، والمتهتك المولع بالملذات، وأمة مستندة إلى قاعدة الأخوة الدينية وآيات الحشمة، والتواضع، وضبط النفس على الصعيد الشخصي. غير أن البُنى العائلية والسلالية لدى أقوام الجزيرة العربية ما لبثت، على صعيد الممارسة العملية، أن أصبحت جزءاً من المجتمع الإسلامي. تم الحفاظ على قيم

وثنية عن طريق شحنها بمعان جديدة بوصفها أخلاقيات إسلامية، وثمة هويات بدوية بقيت مستمرة جنباً إلى جنب مع الولاءات الإسلامية. مزاج المجتمع الإسلامي الاول في الجزيرة العربية كان خليطاً مؤلفاً من مستويات متباينة من التعالي الديني، ومن تعديل الواقع الدنيوي وتلطيفه، ومن التسليم بالحضارة البدوية اللاإسلامية للجزيرة العربية وتبنيها. في ثوبها الأول أصبحت الرسالة الإسلامية أنموذجاً للطريقة التي يمكن اعتمادها من أجل تمكين قيم دينية جذرية من ناحية ودوافع فئوية قائمة على التعصب من ناحية ثانية من ممارسة وظيفتها الفعلية في مجتمعات سلالية وقَبَلية لاحقة.

اجتراح مجتمع إسلامي إمبراطوري

المرحلة الثانية من مراحل إيجاد مجتمع إسلامي شرق أوسطي تمثلت بموجة الفتوحات والهجرات العربية. أفضت هذه إلى إيجاد نظام جديد، نظام الخلافة، وإلى استيطان سلسلة من المدن والبلدات الجديدة، وإلى تشكل جماعات حضرية جديدة، وإلى صعود التجارة، وإلى نمو الزراعة. في مدن الحاميات (الثغور، الأمصار) في الشرق الأوسط تم تمثُّل أفواج المهاجرين من المحاربين ـ البدو وإذابتها في بوتقات الكتل السكانية غير العربية لتؤلف جماعات مختلطة جديدة. جرى تحويل العرب إلى كتلة سكانية مدينية متمايزة مهنياً فيها عمال، وحرفيون، وتجار، ونخبة دينية جديدة مؤلفة من مقرئي القرآن، والفقهاء في الشريعة والأدب العربي، والوعاظ الزاهدين والكاريزميين. كذلك كانت الكتل السكانية المدينية متراتبة على أساس شغل المنصب السياسي، وحيازة الأرض، والزعامة القَبَلية، ومنظمة في عدد من الطوائف الدينية والحركات السياسية الجديدة.

أفرزت المجتمعات الحضرية الجديدة كلاً من جملة الموارد وسلسلة الصراعات التي كان من شأنها أن تضفي شكلاً على الخلافة والنظام الإمبراطوري. فمن البلدات استطاعت الخلافة أن تستقدم القوى البشرية الماهرة وتستجر الموارد الاقتصادية. كان العباسيون، على نحو خاص، حريصين على بناء نظامهم على أساس الكتل السكانية المتنوعة التي تدفقت على بغداد كما على

مدن عربية أخرى. كذلك تمخضت ضغوط التغيير الاجتماعي الحضري عن خلق جماعات مصالح وطبقات جديدة، وصيغ جديدة للتنظيم الطائفي، وصراع بالتالي حول مصالح سياسية وحول الخلافة. شهد القرن الإسلامي الأول سلسلة حروب أهلية. في الأولى كانت المشكلة مشكلة انقسامات فئوية في النخبة العربية، ومشكلة التوازن بين السلطتين المركزية والمحلية، ومشكلة دور العوامل الدينية مقابل العوامل السياسية في تحديد معالم مفهوم النظام وهويته. كان الصراع الرئيس بين فئات وحّدها الالتزام بالإسلام من جهة وتحالفات قبائل عربية من الجهة المقابلة. أما الحرب الأهلية الثانية فكانت بتحريك من المعارضة الطائفية المتشددة للخوارج والشيعة، كما من النزعة التكتلية المتواصلة في صفوف النخبة العربية. ثم جاءت الحرب الأهلية الثالثة، التي أوصلت العباسيين إلى السلطة، نتيجة الانقسام بين عرب ذابوا في البوتقة العامة للمجتمع وآخرين بقوا فعالين في الجيش، وهو انقسام أدى إلى صراع مطبوع بسجال إيديولوجي محموم وبالغ الضراوة بين هوية عربية وأخرى إسلامية.

كل واحدة من هذه الحروب الأهلية الثلاث أجبرت الخلافة على تطوير جملة الآليات المؤسسية حفاظاً على السلطة السياسية وشرعنةً للحكم الوراثي - السلالي. وتعزيزاً لمواقعها بادرت الخلافة إلى تبني سلسلة مؤسسات ومفاهيم بيزنطية وساسانية تخص الحكم الإمبراطوري - الملكي مع الحرص على إلباسها أثواباً إسلامية جديدة. تبنى الأمويون الإدارة البيروقراطية لدى الإمبراطوريتين القديمتين، وتولوا رعاية مآثر معمارية أدخلت رموزاً بيزنطية، وساسانية، ومسيحية على صُوَر وتصاميم إسلامية. واصل العباسيون التوجه الأموي نحو تعزيز نوع من النظام الإمبراطوري وتحديد معالمه من منطلقات شرق أوسطية معدَّلة. كان نظامهم متمركزاً على البلاط الملكي؛ حكموا الأقاليم والولايات عبر موال ومماليك للحكام، مستخدمين خليطاً من أساليب تحصيل الضرائب البيروقراطية وصيغ الإدارة شبه الإقطاعية حيث كان أمراء وشيوخ محليون يجري تثبيتهم في السلطة ومنحهم مراتب على أنهم من خدم الخليفة. كانت الإدارة العباسية معتمدة على نوع من ائتلاف النخب على امتداد الشرق الأوسط.

قام النظام بجمع مقاتلين وجنود عرب؛ وملاك أرض عراقيين، ومصريين، وفرس؛ وكتبة نسطوريين؛ وتجار يهود؛ وأمراء حرب من آسيا الوسطى؛ وآخرين لتوظيفهم في خدمة النظام المركزي. هذه النخب كانت موحدة بالولاء للخلافة، وبالروابط الولائية والعائلية القائمة بين المركز والأطراف ـ الولايات، وبجملة المصالح المشتركة في استغلال الإمبراطورية. هؤلاء هم الناس الذين وفرتهم الفترة الطويلة من التغيير الاقتصادي، ومن الحركية الاجتماعية، ومن عمليات التحضر والتمدن التي أعقبت الفتوحات العربية. إنهم حوّلوا مملكة الفتح والغزو العربية إلى إمبراطورية أوسطية كونية شاملة.

لشرعنة سيطرتهم دَرَج العباسيون على رعاية فعاليات ثقافية سلطت الأضواء على الجذور التاريخية للنظام وعلى انفتاحيتها الاممية (الكوزموبوليتية). كانت ثقافة البلاط توحي بتفوق الدولة العربية ـ الإسلامية عبر اقتباس الموضوعات الفنية والشعائرية لدى سَلَفيها وإدخالها في طقس دولتي جديد. كانت هذه الثقافة تشير إلى الكونية عبر رعاية جملة ثقافات الشرق الأوسط المتنوعة: التقاليد الشعرية والتاريخية العربية، وأدبيات التشريفات واللباقات الإيرانية، وكتلة الفلسفات والعلوم الهلينية في حوض البحر الأبيض المتوسط. قامت الثقافة الإمبراطورية على تسويغ ممارسة الحكم والسلطة بوصفها ضرورة إلهية ـ سماوية، وعلى تأكيد هرمية المجتمع التراتبية، ومسؤولية الأسياد، وخضوع الجماهير. أنعمت الثقافة الجديدة على النخبة الجديدة بلغة مشتركة، وبتعبير أدبي، وبقيم شخصية قائمة على تصويب السلطة والثروة الدنيويتين. في الجدل القديم حول مشروعية الاستمتاع بنعم هذا العالم اتخذت الثقافة الإمبراطورية العباسية موقفاً استثنائي الصراحة في إيجابيته. وكما في الماضي ثمة حضارة جديدة خرجت من رحم عمليات بناء إمبراطورية. كانت الإمبراطورية كياناً أخلاقياً ـ معنوياً وثقافياً، إضافة إلى كونها منظومة قائمة على الاستغلال السياسي.

غير أن جملة السيرورات الاجتماعية التي كانت قد وفرت إمكانية بناء إمبراطورية مترامية شاملة للشرق الأوسط؛ سيرورات انبثاق مراكز حضرية جديدة، ونمو اقتصادي، وتشكل جماعات أممية (كوزموبوليتية)، كلها، أدت أيضاً

إلى إيجاد كتلة سكانية حضرية ـ مدينية مستقلة، بقيادة مشايخ دين ومنظمة في جماعات طائفية ـ مذهبية، كانت ستعترض على الرؤية الإمبراطورية متمسكة برؤية تخصها. عائلة النبي أو صحابته مع سلالاتهم، وقُرّاء القرآن، وفقهاء الشرع والتاريخ الإسلاميين، ودراويش التصوف الزاهدون كسبوا جماعات من التلاميذ، والطلاب، والمريدين وصولاً إلى إقامة العديد من الفِرَق الشيعية والخارجية (نسبة إلى الخوارج)، ومذاهب الفقه السنية، وطرق التصوف، لاحقاً. أكثرية هذه الجماعات كانت فرقاً دينية صغيرة، بل باطنية. بعضها فاز بنوع من التأييد الجماهيري. واعتراضاً على الخلفاء دأبت هذه الجماعات كلها على ادعاء تمثيل تراث النبي وتجسيد التعاليم الإسلامية الصحيحة. في البداية كانت معارضة الخوارج والشيعة للخلافة عنيفة، ولكن الشيعة 'الاثني عشرية' والعديد من الخوارج كانوا مع حلول القرن التاسع، قد نبذوا أحلام تغيير العالم السياسية وتحولوا إلى التركيز على شؤون المجتمع المحلية والحياة الشخصية القائمة على التقوى، وصاروا يعيشون في أجواء الحداد والرثاء على الآمال الضائعة والأحلام المهدوية ـ المسيحانية. بدلاً من تحويل العالم، انسحبوا إلى نوع من الحياة التقوية في كنفه. حتى السنّة الذين أيدوا الخلافة من حيث المبدأ، استقالوا من الالتزامات العامة وتركزوا على هموم الحياة الجماعية الضيقة والتقوى الشخصية. في المحيط الحضري، كانت المسألة الحاسمة هي: ما الطريقة السليمة لعيش حياة هذا العالم من منطلق النظر إلى الأبدية القادمة؟ هل المسلم الجيد شخص صالح الاعمال أم هو صاحب إيمان عميق؟ شخص دائب على أداء واجباته والتزاماته تجاه الشريعة، أم ذلك الساعي إلى تحقيق تواصل روحي مع الله؟ بين القرنين السابع والعاشر كان رد الحاضرة الإسلامية على هذه الأسئلة قد تم تطويره وصوغه في التفاسير القرآنية، والأحاديث النبوية، والشريعة، واللاهوت (الكلام)، والخطابات الصوفية ـ الباطنية التي أدخلت في الإسلام تراث اليونان وإيران جنباً إلى جنب مع تراث الجزيرة العربية ومحمد، وأعادت إذابة جملة أديان الشرق الأوسط التاريخية في بوتقة رؤيا توحيدية ثقافية سامية جديدة.

كانت الصيغتان الإمبراطورية والمدينية وثيقتي الترابط. سلّم البلاط

بالمرجعية الدينية للقرآن، وبشرعية الحديث، وبالتراث التاريخي الإسلامي. تعين على الشريعة أن تضطلع بوظائف مهمة على الصعيدين السياسي والتنظيمي من ناحية والأخلاقي من ناحية أخرى؛ أعداد كبيرة من الفقهاء والقضاة صارت تعمل في أجهزة الدولة. صار اللاهوت المعتزلي علماً بلاطياً بمقدار ما هو علم حَضَري. بالمثل بادر علماء المدينة ومتصوفوها إلى تبني جوانب كثيرة من ثقافة البلاط. رمزا القصر والجامع، وشرعية سلطة الخليفة، والأولوية الثقافية لما لدى العرب من لغة وشعر وتاريخ، وجوانب من الفلسفة، والأفلاطونية المحدثة، واللاهوت، باتت جميعها مقبولة في أوساط الحضر. ومع ذلك بقيت البيئتان، رغم تداخل اهتماماتهما الثقافية، في حالة صراع حول قيم أساسية. أصر الحنابلة، خصوصاً، على تحدي المرجعية الدينية للخلفاء، وأحدثوا شَرْخاً بين الدولة والجماعات المتدينة. ونتيجة لصراعات القرن التاسع بين الخليفة والعلماء بات واضحاً أن الرسالة الإسلامية محمولة من قبل اثنتين من النخب: نخبة الخلافة والبلاط أو القصر ونخبة العلماء وشيوخ التصوف، وعبر مفهومين متمايزين للإسلام - مفهوم ملكي - إمبراطوري وآخر حضري - مديني، مفهوم سياسي وآخر طائفي، مفهوم دنيوي وآخر تَقَوي. منذ ذلك التاريخ بقيت المجتمعات الإسلامية مطبوعة بوجود مؤسستين منفصلتين واحدة دولتية وأخرى دينية، في الواقع، إن لم يكن على صعيد مبدأ معترف به ثقافياً.

في نهاية القرن التاسع كانت النخب الإسلامية ورؤياها الثقافية لا تزال تمثل كتلة سكانية محدودة فقط، بما فيها النخب الرسمية وجموع أهالي البلدات الإسلامية العربية والمناطق الريفية المهتدية. إن ترجمة التأثيرات النخبوية والنماذج الإرشادية الثقافية هذه إلى مجتمع إسلامي جماهيري لم تبدأ إلا مع انحلال الإمبراطورية العباسية في القرنين التاسع والعاشر. لم تتفكك الإمبراطورية نتيجة صدمات خارجية بل بسبب التطور الداخلي لمؤسساتها الداخلية. أقدمت الخلافة، التي وجدت نفسها بين فكي كماشة تمثيل السلطة الزمنية والقيم الدينية، على التنازل عن مرجعيتها السياسية وأُجبرت على التعويل أكثر فأكثر على القوة العسكرية. كل من الجيش والجهاز الإداري تشظى إلى قطاعات مستقلة مكتفية

ذاتياً؛ والتنافس الفئوي بين الكتل مكّنت الخلافة من الحفاظ على التحكم بالحكم المركزي والولايات. تمثلت النتيجة بصعود أمراء حرب مستقلين إلى مواقع السلطة واندلاع سلسلة من حركات التمرد الشعبية. ومع حلول عام 945 كفّت الإمبراطورية عن الوجود. يضاف إلى ذلك أن عملية التفكك قامت بتدمير طبقتي الجهاز البيروقراطي وملاك الأراضي اللتين كانتا قد تحكمتا بالإمبراطورية وفتحتا طريق السلطة أمام نخب بدوية، وجنود مماليك، وأمراء حرب محليين، وآخرين ممن لم يكونوا حريصين على التعاون مع أي حكومة مركزية.

دول وجماعات في شرق أوسط ممزق

مع انهيار الإمبراطورية العباسية أصبح الفصل بين النخب والمؤسسات الرسمية ونظيرتها الدينية أكثر وضوحاً. تعرض الشرق الأوسط لغزو محاربين بدو أتراك وأمراء حرب مماليك. في حقبة ما بعد الإمبراطورية، لم يتبق لخلفاء بني العباس سوى السلطة الاسمية، في حين تولى سلاطين بويهيون، وغزنويون، وسلاجقة مهام إدارة أنظمة الحكم السياسية الفعلية. كانت الدول التي خلفت الإمبراطورية العباسية أنظمة علمانية؛ أقدمت روابط دينية إسلامية، بصورة مستقلة، على تولي مهمة تنظيم الأهالي.

في ظل السلاجقة تطور أنموذج مؤسسات نمطي، استندت فيه سلطة الحاكم إلى حرس إمبراطوري مملوكي واستخدام مجندي القبائل البدوية. ساهم بيروقراطيو البلاط والعلماء في إدامة الخدمات الإدارية؛ في الولايات كان السلاطين ممثَّلين بولاة، وحاميات، ومفتشي مالية. وُزعت الإقطاعات على نطاق واسع، ما أدى إلى إشاعة لامركزية التحكم بالموارد الريفية. هذه المؤسسات لم تكن كافية لإعالة نظام سياسي دائم. فيض من النزاعات فيما بين أعضاء متنافسين من سلالات أرستقراطية، وأمراء قبليين، وجنرالات مماليك، حال دون مركزة السلطة. كذلك ساهم نظام الإدارة القائم على تلزيم امتيازات تحصيل الضرائب وتوزيعها على النخب العسكرية في تمزيق السلطة وتقطيع أوصالها. ومع ذلك فإن مؤسسة السلطنة، والقوات المملوكية، والإدارة الإقطاعية شكلت

نمط حكم كان من شأنه أن يبقى هو الأنموذج السائد بعد ذلك التاريخ.

جاء تعزيز هذه المؤسسات مصحوباً بصوغ مفاهيم هادفة إلى تحديد وعقلنة وشرعنة ممارسة السلطة. فمن وجهة النظر الإسلامية كانت الخلافة هي المؤسسة التي فوضها النبي برفع راية الشريعة الإسلامية، وحماية أمن الأقوام الإسلامية، وخوض الجهاد. السلطة الشرعية كلها أحالها الخليفة إلى السلاطين الذين أحالوها بدورهم إلى مرؤوسيهم. بات يُنتظر من السلاطين أن يتولوا مهام الدفاع عن العدل والتعليم الإسلاميين، ورعاية العلماء، وقمع الهرطقة. صار الحاكم يعد شرعياً إذا دافع عن الشريعة بصرف النظر عن الطريقة التي وصل بها إلى السلطة. كذلك كانت الإدارة تتشرعن من منطلقات شخصية. سائر الأنظمة كانت قائمة على ولاءات فرق من المماليك والموالي والخدم لأسيادهم وأولياء نعمهم. ما من موظف منصب أدنى كان يرى نفسه موظفاً لدى الدولة، بل خادماً تمت ترقيته للحاكم. كانت العبودية التعبير الأقوى المعبرة عن الأصفاد الشخصية المكملة لمفاهيم السلطة التفويضية. يضاف إلى ذلك أن الدولة كانت متماهية مع شخص الحاكم في نظر الناس. ففي جميع الأدبيات السياسية العائدة إلى ذلك العهد ـ الإسلامية، والفارسية، واليونانية ـ كان يجري تصوير الحاكم أنموذجاً أولياً للإنسان الكامل. كان يجسد الحكمة والفضيلة، ويلجم التوجهات الشريرة والخبيثة عند مرؤوسيه، ويوحي بالخير إلى رعاياه. كانت عجلة الحكم تدور بفعل العلاقات الشخصية ويعد الحكم شرعياً لإفضائه إلى تحقيق مُثُل عليا دينية.

أخيراً، جرى إكساب الحكم شرعية من منطلق الانتساب التاريخي إلى إمبراطوريات قديمة والعمل على تنفيذ أغراض كونية وإلهية. كانت العمارة والفنون والشعر، ببدائل عربية أو فارسية إقليمية، تجسد انتماء الأنظمة السياسية إلى النظام المقرر إلهياً للكون، وإلى المجد المتجذر للحاكم، وإلى صواب السعي إلى السلطة وممارستها، وإلى مشروعية التأنق الجمالي والترف. درجت أنظمة السلطنة على رعاية الكتابة التاريخية لتعقب التحدر النَسَبي والارتباط الأسطوري لحكام حاليين بملوك فرس وأتراك قدامى. وبوصفه خادم الله الخاص، كان الحاكم مكلفاً برعاية العالم، ومخوّلاً سلطة تدبير شؤون البشر الذين كانت مصائرهم

أمانه بين يديه. كان الحاكم ينظم المجتمع، ويعزز بناء صرح الحضارة، بل ويمتلك حتى قدرات خارقة سحرية من شأنها أن تؤثر في مسيرة الطبيعة. ورغم الممارسة المتعسفة للسلطات، كانت الدول صوراً عن الكون. كانت حيوية ليس فقط بالنسبة إلى الحياة اليومية بل إلى الكمال الأسطوري للنظام الاجتماعي، ومهما تعرضت الإمبراطوريات العظمى للخراب، وكثرت أعداد أمراء الحرب العسكريين الذين استقلوا، وتعاظم الاندفاع في طريق توزيع الإقطاعات، وبلغت مقادير المرجعية المتنازل عنها للأعيان المحليين والميليشيات المنطقية، فإن الدولة ظلت تمثل التزاماً بنوع من النظام المتعالي. ففيما كانت السلطنات تضطلع بوظائف إسلامية وتحمل هويات إسلامية، فإن جانبها الإسلامي بقي، إذاً، متوازياً مع عدد من المفاهيم الفارسية والتركية غير الإسلامية عن الطبيعة والحكم. أيُّ دولة 'إسلامية' كانت أيضاً تعبيراً عن هوية إقليمية وثقافية غير إسلامية.

مع صيرورة الدول كيانات علمانية، أصبحت الروابط الدينية الإسلامية القاعدة شبه الشاملة للتنظيم الطائفي في الشرق الأوسط. حتى القرن التاسع كان الإسلام دين الكتل السكانية العربية وجماعات حضرية مستوعبة، أما خلال الفترة الممتدة بين القرنين العاشر والثالث عشر فإن كتلة أقوام الشرق الأوسط كانت قد تمت هدايتها إلى الإسلام. كان هذا، في جزء منه، ناتجاً عن تفكك الإمبراطورية العباسية، وإبدالها بنخب عسكرية أجنبية، وخراب طبقتي ملاك الأراضي والإداريين، وحلول قيادات دينية إسلامية محلها، قيادات دأبت على هداية الجماهير المقتلعة من جذورها وتزويدها بقيادة وتنظيم ديني عبر مذاهب الشرع السنية، والطرق الصوفية، والفرق الشيعية، وغيرها من الجماعات الإسلامية. مذاهب الشرع كانت روابط باحثين (فقهاء)، ومدرسين، وتلاميذ ملتزمين بقواعد الشرع المجترحة عبر المناقشات الجارية فيما بين الفقهاء خلال القرنين الثامن والتاسع. وعن طريق المذاهب الشرعية، قام العلماء بتنظيم التعليم العالي، وبتدريب أفواج المدرسين وإداريي الجهاز القضائي؛ من مذاهب الشرع جاء المستشارون، وكتاب العدل، والقضاة. كذلك كانت المذاهب الشرعية متمتعة بتأييد كتل شعبية. كان الطلاب يعدون أنفسهم حواريين ومريدين شخصيين بالنسبة

إلى شيوخهم؛ الأحياء التي كانت مقراتُ المذاهب فيها كانت توفر رعاة وأولياء نعمة داعمين، ولا سيما من طبقتي التجار والحرفيين. أما الطرق الصوفية فكانت مستندة إلى تلاميذ كل شيخ، كما إلى الجماعات الصوفية المقيمة في مساكن جماعية عُرفت باسم الخانقات (الزوايا ـ التكايا). وهذه الطرق أو الأخويات تشكلت حين بادر شيوخ تصوف، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر إلى الانتساب إلى شيوخ سابقين. أولئك المتحدرون من الشيخ نفسه عدوا أنفسهم عاكفين على تأييد نظام روحي مشترك ومشكلين وحدات تابعة لحركة دينية أوسع منضوية تحت راية المرجعية العليا نفسها. ومثل هذه التشكيلات نمت وتجاوزت حدود منابتها المحلية وغدت أخويات إقليمية بل وحتى عالمية.

في نوع من السياق الحضري تولت المذاهب الشرعية والأخويات الصوفية مهام تجمعات مهنية قادرة على تجنيد الأفراد عبر خطوط البنى الطائفية القائمة وتوحيد تجمعات عائلية أو عشائرية أو سكنية أصغر في إطار وحدات أكبر. غير أن روابط دينية إسلامية كانت قادرة أيضاً على أن تنشط وتتحرك بكل حرية في إطار وحدات جماعية قائمة. فالمذاهب الشرعية، أو الأخويات الصوفية، أو الفرق الشيعية كانت أكثر الأحيان تُعد متماهية مع أحياء معينة، أو مع أقليات معنية أو عرقية محددة، ومضفية على تجمعات قائمة من قبل هوية إسلامية.

التلاؤم مع حدود الحياة الدنيوية

جاء مزاج هذه الروابط متباينا على طيف متدرج من صيغ تصوف أخروية، وَجْدية، تأملية إلى توجهات عائلية وتجارية شديدة الدنيوية. ثمة كانت منزلة واسعة وسطى ـ المنزلة التي شغلها الموقف السني ـ الشرعي ـ الصوفي. تمثلت هذه المنزلة بالمذهبين الحنفي والشافعي في الشرع والفقه، وبالمدرستين الأشعرية والماتريدية في اللاهوت (علم الكلام)، وبالتراث الصوفي 'الوقور' لكل من الجنيد والقشيري والغزّالي. حاول هذا التيار أن يدمج الالتزام بمبدأ الخلافة أساساً للأمة الإسلامية المثالية، والتفاني في تنفيذ تعاليم الشريعة، والإيمان بالاستخدام المحدود للعقل من أجل فهم حقائق الدين، وممارسة جملة الرياضات

الصوفية على الصعيدين الأخلاقي والتأملي. كانت هذه محاولة للجمع بين الصيغ الخارجية الصحيحة للسلوك الاجتماعي والطقسي من جهة، والوعي العاطفي والروحي الداخلي من جهة ثانية.

تحلّى سنّيو هذا التوجه بمواقف متناغمة مع الوقائع الدنيوية. سلّم هؤلاء بالأنظمة الموجودة بوصفها شرعية جراء الحاجة المتأصلة إلى النظام في المجتمع، واعتمدوا أساليب روتينية للتعاون مع الدول. بالغوا في تأكيد الطاعة السياسية. احتفظ العلماء لأنفسهم بدور استشاري وبحق تولي مهمات تحذير الحكام، وتثقيفهم، ونصحهم أخلاقياً، وتوقعوا من الحكام أن يتركوا لهم أمر التحكم بالإدارة القضائية - الشرعية ورعاية جملة النشاطات التعليمية والخيرية الإسلامية. غير أن السنة، في هذا الإطار، لم يكونوا كثيفي الانخراط في السياسة شأنهم في قضايا الجماعة. بقي اهتمامهم متركزاً على إعلاء راية الأخلاق العامة، وعلى تطبيق الشريعة في الأمور العائلية والتعليمية، وعلى التعليم، وعلى التطبيب، وعلى التوسط لفض النزاعات المحلية.

أقر الإسلام السني بجملة البنى التحتية العشائرية، أو السلالية، أو القَبَلية، أو الولائية لدى مجتمعات الشرق الأوسط، ومعها أقر أيضاً بأشكال عدم المساواة في الثروة والملكية. كان المسلمون السنة يعدون العدالة الاجتماعية والاقتصادية قضية سلوك فردي. لذا فإن القيم السنية كانت محايدة فيما يخص الأنظمة الاقتصادية المختلفة؛ لم يكن ثمة أي تعليمٍ إسلامي بشأن البنية الصحيحة للاقتصاد، كما لم يكن ثمة أي ترابط واضح بين المعتقدات الإسلامية وأي تنظيم اقتصادي محدد. يضاف إلى ذلك أننا نجد، إذا ما عقدنا مقارنة بين الموقف السني من النشاط الاقتصادي وبين المواقف البروتستنتية اللاحقة، أن المسلمين لم يكونوا، رغم انطلاقهم من دوافع اقتصادية قوية جداً، يرون مثل هذا النشاط وسيلة من وسائل تغيير العالم أو الفرد. لم يحاول الإسلام السني تعبئة الناس لغايات اقتصادية، بل دعاهم إلى عيش حياة تقوى في سياق فعاليات اقتصادية ودنيوية أخرى.

غير أن القبول بالعالم ما لبث أن تعدّل جراء موقف قائم على العزوف

ونبذ الالتزام. وفي حين أن علماء وشيوخ تصوف كثيرين أقروا بمسؤوليات السلطة السياسية، تولوا المناصب، وضاعفوا الأراضي والممتلكات، واضطلعوا بوظائف الوسطاء مطالبين بحاجات أهلهم، فإن تياراً عميقاً من الشعور كان معارضاً لمثل هذه الانخراطات. أصحاب الأمراء كانوا يعدون فاسدين أخلاقياً. ثمة علماء وشيوخ تصوف تميزوا برفض المناصب الرسمية والاعتذار عن قبول الهدايا الملكية. كان العزوف عن الانخراط يعد دليل تقوى وعنوان أسمى آيات الفضيلة الأخلاقية. إن رفض التسليم الأخلاقي ـ المعنوي بالعالم كما هو كان مصحوباً بنوع من الحنين الماضوي (النوستالجيا) إلى استرجاع الخلافة الصحيحة مع نوع من أنواع انتظار مجيء المهدي بلهفة. كان الحنين الماضوي (النوستالجيا) تعبيراً عن الاستقالة من العالم الفعلي، ولكنه كان يساهم أيضاً في المصادقة على الأشياء كما هي.

اعتمد الحنابلة موقفاً أكثر فعالية ونشاطاً. بادروا إلى اتخاذ خطوات حركية لفرض الأخلاق، ومنع الكحول والدعارة، ومهاجمة الطوائف المنافسة. دأبوا على حشد متطوعين مسلمين لخوض الجهاد وحاولوا بين الحين والآخر استعادة السلطة السياسية للخلافة. غير أن هذه الحركية تم توجيهها، في المقام الأول، للضغط على أنظمة حكم سياسية قائمة ولرفع راية الأخلاق الإسلامية بدلاً من استهداف تغيير النظام السياسي. وهكذا فإن جميع السنة كانوا قابلين بالعالم كما هو، ولكنهم بقوا حاجبين موافقتهم الكاملة عن طريق رفض الانخراط المباشر في السياسة، من خلال الدعوة النشيطة إلى تحسين الأخلاق العامة، وعبر التأمل الماضوي (النوستالجي) والتوق الأُخروي.

يمكن فهم الأسباب الكامنة وراء هذا التوجه عندما نرى أن الروابط الدينية الإسلامية كانت متمايزة جزئياً، لا كلياً في أي من الأوقات، عن غيرها من المؤسسات الاجتماعية ـ السياسية الأخرى. إن الموقف السني يعكس الرؤيا الدينية المتعالية الكامنة في عمق الروابط المذهبية المتعصبة، إلا أن هذه الروابط كانت موجودة داخل الإطار السياسي الشامل للأنظمة السلطانية كما كانت متداخلة ومترابطة مع سلسلة من أشكال التضامن الفئوية الضيقة من سلالية،

وسكنية، وغيرها. لذا فإن التوتر بين الالتزامات الدينية وغير الدينية لم يكن قابلاً لأن يتحول إلى توتر مطلق، والعلاقات المعقدة بين الطرفين كان يتعين التعبير عنها بأنماط حصيفة ونكية من القبول، والعزوف، والرفض.

مأسسة التنظيمات والهويات الإسلامية تمت أيضاً في المجتمعات الريفية وإن من منطلقات مختلفة. على امتداد الشرق الأوسط، ظلت سلسلة من العشائر والسلالات والجماعات القروية بقيادة زعماء مستقلين، مشرعنة بالتقاليد القبلية وبقبول نمط ثقافي قديم قدم الزمن، العمود الفقري للنظام الاجتماعي. وجملة البنى السلالية والفئوية الأساسية تعززت بالهجرات العربية والتركية. في هذه المجتمعات كانت القيادة الدينية الإسلامية ورموز الإسلام موظفة لتوحيد أقوام ممزقة في حركات دينية ـ سياسية أكثر تماسكاً. يبقى الفتح أو الغزو العربي ـ الإسلامي الوضع الأنموذجي الأصلي. يضاف إلى ذلك أن البربر في إفريقيا الشمالية وحَّدَتْهم الحركات الخارجية، والشيعية، ونزعة الإصلاح السنية، والصوفية فيما بعد، في حركات دينية غازية مثل حركات الفاطميين، والمرابطين، والموحدين. ليس الخوارج في المناطق الشرقية من الجزيرة العربية، والقرامطة في الهلال الخصيب، والصفويون، لاحقاً، في إيران الغربية، إلا أمثلة أخرى عن قيادات ورموز دينية إسلامية أخرى صارت أسساً للتوحيد الريفي التماساً لتحقيق حلم المجتمع الإسلامي العادل المراوغ دائماً.

ثمة أيضاً ما يشير إلى بدايات قبول واسع النطاق للهوية الإسلامية من جانب تجمعات ريفية على شكل إجلال صوفيين وعبادة في مزارات. قبل القرن الثالث عشر كان الأساس العقدي لتمجيد الصوفيين بوصفهم وسطاء بين الإنسان والله قد ترسخ وكانت ممارسات وخرافات سحرية ما قبل إسلامية قد أصبحت مقبولة على أنها جزء من الإسلام الشعبي. ساد اعتقاد بأن الصوفيين هم قديسون، أولياء صالحون، وجرى تقديسهم بوصفهم وسطاء بين العالمين المادي والروحي، وبوصفهم صانعي معجزات، وبوصفهم جالبي بركات ونعم. على هذا الأساس اضطلعوا بمهام الوساطة في حل النزاعات، وتيسير عملية انتخاب الرؤساء، تنظيم تجارة المسافات الطويلة، وتعليم النشء، وشفاء المرضى،

وتوفير الرقى والتعاويذ (الحُجُب)، وإضفاء الصفة الرسمية على عمليات الطهور (الختان) والزواج والدفن، وإحياء المهرجانات، وممارسة السحر الأبيض، والعمل، فيما عدا ذلك، على تدعيم الارتباط الواهي للبشر بعالم الأرواح والله. هذا النمط من التصوف أفضى أيضاً إلى تقديس ضريح الولي الصالح وتلامذته وسلالته، كما إلى حياة دينية قائمة على تقديم القرابين وإقامة الاحتفالات حول الأضرحة. في مثل هذه الحالات لم يتمخض الإسلام، بالضرورة، عن تشكيل أي رابطة منظمة قادرة على الفعل الجماعي، إلا أنه اضطلع بدور هوية مشتركة بين أقوام متباينة حافظت على جذورها الخاصة في ثقافات عائدة إلى ما قبل الإسلام على الأصعدة القرابية والإقليمية والعرقية وغيرها.

الدولة والدين في الأنموذج الإرشادي الإسلامي

تمثلت السمة الحاسمة لهذه المنظومة من الدول والجماعات الدينية بالتعاون المضمر بين الجيش الرسمي، والعلماء المحليين، والنخب الصوفية. فالنخب البدوية والمملوكية كانت بحاجة إلى تعاون العلماء ليتمكنوا من الحكم. فالسلاجقة لم يكونوا إلا قادة جماعات قَبَلية لا خبرة عندها في حكم إمبراطورية ذات قاعدة زراعية. أفواج من الكَتَبة، وموظفي المالية، ومديري الأملاك، وغيرهم من الفنيين الآخرين، كانت حيوية. يضاف إلى ذلك أن النخب البدوية والمملوكية كانت بحاجة إلى العلماء، لأسباب سياسية وأخرى نفسية على حد سواء، التماساً للاعتراف بشرعية أنظمتها. فـ العلماء كانوا سَدَنة التراث، ومَثّلوا، بنظر السلاجقة، المفتقرين إلى المهارات الفنية والمعرفة الأدبية والاجتماعية، خلاصةَ طريقة حياة مرغوبة. كان السلاجقة يلوذون بـ العلماء طلباً للتربية، وللتعليم، وللإرشاد في مسارات فعل مقبولة. وهكذا فإن الفاتحين الغزاة ما لبثوا أن أصبحوا موضوع فتح رعاياهم وغزوهم.

بالمقابل سلّم العلماء بالحاجة إلى نظام عسكري. ما من أسلوب سوى نظام عسكري كان قادراً على حماية الطرق التجارية والقرى الزراعية من البدو وعصابات قطاع الطرق. كان العلماء يفضلون وجود دولة قوية قادرة على قمع

الصراعات الفئوية والحروب بين العصابات وعلى الاضطلاع بدور الحَكَم لفصل نزاعات تعجز الجماعات نفسها عن ضبطها. يضاف إلى ذلك أن هؤلاء العلماء كانوا حريصين على التعايش مع الأنظمة العسكرية، لأنهم كانوا يستطيعون، عن طريق الخدمة في إدارة الدولة، أن يتحولوا من نخب محلية إلى طبقة إمبراطورية حاكمة. كانت الدولة تضفي عليهم مناصب قادرة على تدعيم نفوذها المحلي. أخيراً، كان بوسع النخب العسكرية أن توفر دعماً قيماً للرسالة السُّنية على الصعيدين الاجتماعي والتعليمي.

لاجتراح مثل هذا النوع من الصفقة دأب الغزنويون والسلاجقة على ترميم الجوامع وتجديدها، وعلى بناء المدارس والخانقات (التكايا)، وعلى تخصيص الأوقاف، وعلى تعيين أعضاء المذاهب الشرعية في مناصب رسمية. قام السلاجقة بقمع الشيعة وتوفير دعم فعال للإسلام السني. وبالمقابل، لم يتأخر العلماء عن الوعظ مؤكدين شرعية الأنظمة القائمة، داعمين الأمراء المفضَّلين ضد منافسيهم، وموفرين الأطر اللازمة لإدارة الدولة، وميسرين فرض الضرائب وتحصيلها، ومسلِّمين بدول الغزو والفتح البدوية والمملوكية بوصفها جزءاً من النظام الشرعي والضروري للمجتمع الإسلامي. وفي حين أن أعيان الدين كانوا قادرين على التوسط بين الأنظمة العسكرية والكتل السكانية المدينية في الحواضر، فإنهم ظلوا مفتقرين إلى الأسس الإيديولوجية والاقتصادية اللازمة لتحقيق الاستقلال الكامل. وهكذا فإن تعاونهم الحتمي مع النخب الرسمية في الدول أدى إلى إخضاع باقي المجتمع للتحكم.

في فترة ما بعد الإمبراطورية، ثمة صيغ جديدة لتنظيم الدولة، ولحياة الجماعة، وللثقافة، تكاملت في نظام جديد. كان نظام ما بعد الإمبراطورية على صعيدي الحكم والمجتمع شديد الاختلاف عن نظيره العائد إلى الحقبة الأبكر. فهذه الحقبة العباسية الأولى تميزت بإمبراطورية كونية شاملة قائمة على دعم نخب شرق أوسطية من ملاك الأرض، والبيروقراطيين، والتجار، نخب اجترحت هوية دينية وثقافية مشتركة. في الفترة ما بعد الإمبراطورية، كانت وحدة الشرق الاوسط قد كَفَّتْ عن التجسد في إمبراطورية، بل صارت متجلية في انتشار شبه

كوني شامل لصيغ معينة من التنظيم الاجتماعي والسياسي، ومن الالتزام بقيم ورموز مشتركة. للمرة الأولى في تاريخ الشرق الأوسط، صارت أقوام إيران والعراق منتمية أقله إلى الثقافة، والديانة، وصيغة المجتمع السياسي نفسها، إن لم يكن إلى الإمبراطورية ذاتها. كان الإسلام قد أصبح مجتمعاً كونياً شاملاً دون إمبراطورية كونية شاملة.

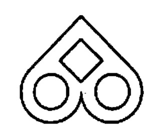
كان بناء صرح مجتمع ما بعد الإمبراطورية الإسلامي في إيران والعراق هو التتويج للفترة التأسيسية. في مراحل متعاقبة كانت مجتمعات الشرق الأوسط التاريخية قد اكتسبت هوية إسلامية. إن صيغة إسلامية ـ قَبَلية للمجتمع كانت قد خُلقت في الجزيرة العربية تحت قيادة كاريزمية ـ نبوية؛ ثم تمخض الفتح والتحضر عن صعود إمبراطورية كونية وبروز سلاسل الخلفاء، وحشود العلماء، وجيوش دراويش التصوف الذين كانوا سيتولون إعلاء رايات الحضارة الإسلامية الراقية. وبعد ذلك ما لبث تفكك الإمبراطورية أن أفسح في المجال لإعادة بناء مجتمعات شرق أوسطية في المؤسسات الرسمية والاجتماعية ـ الدينية السلجوقية المعقدة مع هويات إسلامية مصاحبة.

هذا المجتمع الإسلامي الشرق أوسطي احتل موقعاً حاسماً في مسيرة تطور سائر المجتمعات الإسلامية اللاحقة. ترك كنزاً من الأفكار الثقافية والدينية التي تبقى نافذة في البلدان الإسلامية إلى يومنا هذا. من تلك الحقبة جاءت صيغ الأصولية الإسلامية (أشكال التزمت والأرثونكسيات الإسلامية) الواردة في الأحاديث والشريعة، وفي الأشكال الصوفية للتربية الذاتية الأخلاقية والروحية، وفي مفاهيم الشيعة حول الإمامة الدينية، وفي المثل العليا المتجسدة في التعالي الصوفي والعرفاني، وفي تبجيل القديسين (الأولياء) الشعبيين والممارسات السحرية، وفي مَثَل أعلى إسلامي فعال اجتماعياً وإصلاحي. كذلك أفرزت تلك الفترة جملة العناصر الأساسية للتنظيم الاجتماعي الإسلامي: الدول، والمذاهب الشرعية، والطرق الصوفية. أخيراً، قامت هذه الحقبة بتوفير السابقة الممهِّدة لإحداث نوع من الفصل بين مؤسسات الدولة والجماعات أو الطوائف الدينية الإسلامية. خلال الفترة كلها ظل اطراد أنماط غير إسلامية من التنظيم الاجتماعي

والاقتصادي، وثقافات غير إسلامية، دائباً على تفريخ تنوع لانهائي الغنى من الإمكانيات والاحتمالات الاجتماعية والجماعية، ونوع من الغموض المقيم حول ما يقوم عليه أي مجتمع إسلامي. وحيثما ترسخ الإسلام، كان من شأن جملة هذه المؤسسات والمفاهيم الثقافية أن تتضافر مرة بعد أخرى، وتندمج مع تقاليد محلية لتشكيل أنماط جديدة لسلسلة مجتمعات إسلامية. كان من شأن كل من هذه المجتمعات أن يحمل بعمق طابع جذور الشرق الأوسط للإسلام.

الباب الثاني

الانتشار العالمي للمجتمعات الإسلامية
من القرن العاشر
إلى القرن التاسع عشر

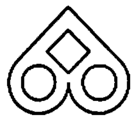




صورة 9: معركة الأبطال الاثني عشر

مقدمة:

العالم الإسلامي وصعود أوروبا



بين القرنين السابع والثالث عشر تمت عملية إعادة صوغ المؤسسات التاريخية لمجتمعات الشرق الأوسط وصبها في قوالب إسلامية. ثمة سلسلة من الإمبراطوريات والدول الجديدة نُظمت وفق مفاهيم إسلامية للمرجعية ورموز الشرعية. حشد من النخب الدينية الإسلامية بمن فيها أعداد من العلماء ودراويش التصوف أوجدوا صيغاً إسلامية للعبادة، والتعليم، والإدارة الشرعية ـ القضائية. أكثرية أقوام الشرق الأوسط تمت هدايتها إلى الإسلام؛ قبائل رعوية، وتجمعات فلاحية، وفئات حرفية وتجارية حضرية، ونخب دولتية تبنت هوية إسلامية. حضارة جديدة، ملكية وفنية من ناحية، ومدينية قائمة على التقوى من ناحية ثانية، برزت إلى الوجود.

في حقب لاحقة، كانت منظومة المؤسسات الإسلامية وثقافاتها المختلفة ستواصل تطورها في المناطق التي باتت مؤسلمة في الشرق الأوسط بما فيها إيران، وما وراء النهر، والولايات العربية. كانت أيضاً ستضطلع بدور أنموذج إرشادي لإقامة مجتمعات إسلامية في أجزاء أخرى من العالم. خلال الفترة الممتدة بين القرنين السابع والثامن عشر تم تأسيس مجتمعات إسلامية، مستندة إلى التفاعل بين مؤسسات وثقافات محلية من ناحية وتأثيرات شرق أوسطية من ناحية أخرى، في كل من الأناضول والبلقان، وفي آسيا الوسطى، وفي جنوب وجنوب ـ شرق آسيا، وفي إفريقيا جنوب الصحراء. غير أن تطور منظومة

مجتمعات إسلامية عالمية تم وقفه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر جراء قوة أوروبا السياسية والاقتصادية المتنامية. وتعزز الحكم الاستعماري (الكولونيالي) الأوروبي في الجزء الأكبر من العالم الإسلامي يشير إلى انتهاء حقبة ما قبل الحداثة وبداية التحول الحديث لعدد من المجتمعات الإسلامية.

الهداية إلى الإسلام

الشرق الأوسط وإفريقيا الشمالية

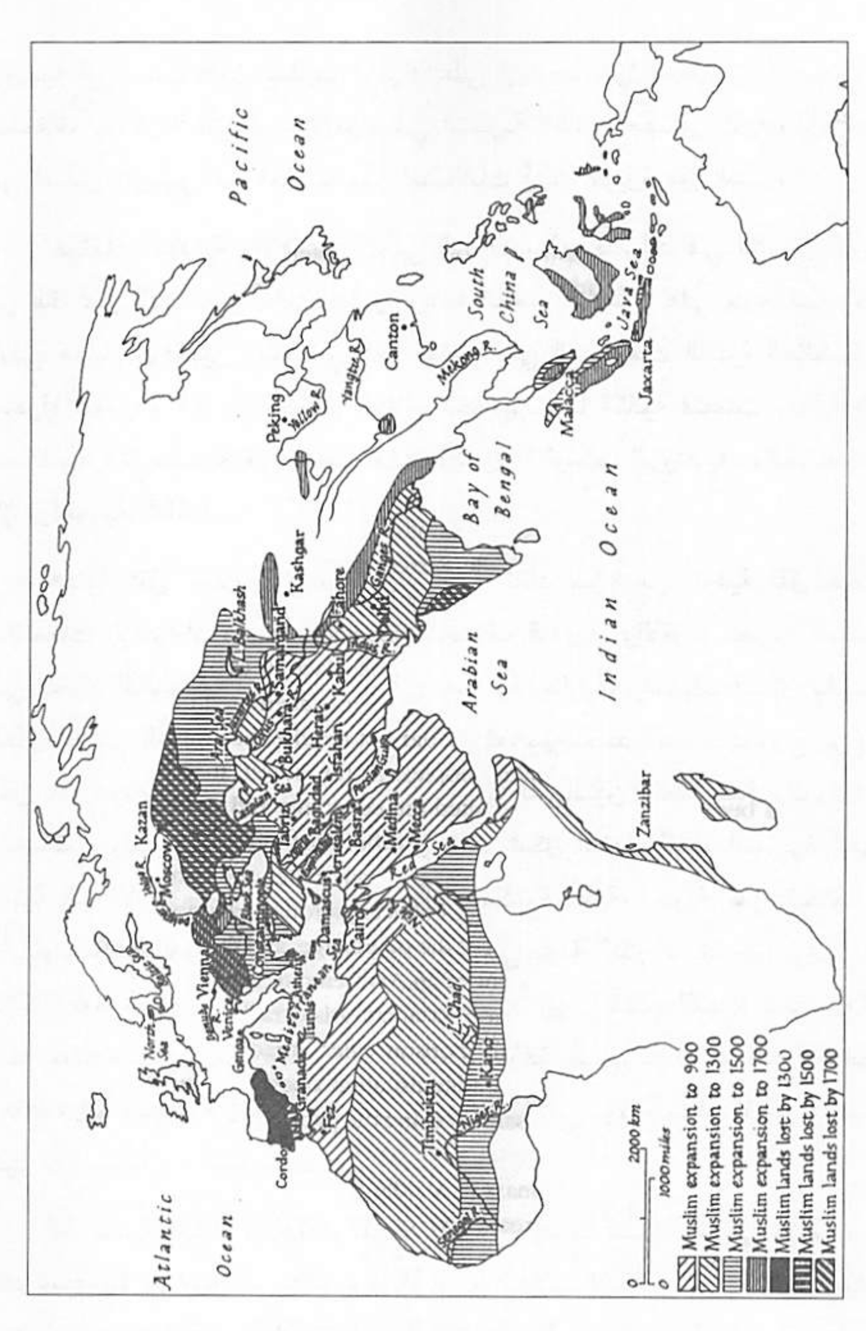
بين القرنين السابع والعاشر، قامت الغزوات (الفتوحات) العربية بحمل الإسلام إلى إفريقيا الشمالية، وإسبانيا، وصقلية، وشواطئ البحر الأبيض المتوسط الأوروبية. وقد حمله محاربون وتجار عرب إلى إفريقيا السوداء والصحراوية. مجتمعات إسلامية أخرى خرجت من رحم هداية أقوام آسيا الوسطى التركية إلى الإسلام وهجراتها، وغزواتها، وقيامها ببناء إمبراطوريات. بين القرنين العاشر والرابع عشر، نجحت أقوام تركية في جلب الإسلام غرباً لإدخاله في الأناضول، وشبه جزيرة البلقان، وجنوب شرق أوروبا؛ وشرقاً لإدخاله في الصين؛ وجنوباً لإدخاله في شبه القارة الهندية. وهكذا فإن الأتراك لعبوا دوراً تاريخياً حاسماً في نشر الإسلام وفي تأسيس سلسلة الإمبراطوريات السلجوقية، والمغولية، والتيمورية، والصفوية، والعثمانية، والأوزبكية، والمغولية ـ الجديدة (الهندية). أخيراً انبثقت باقة أخرى من المجتمعات الإسلامية نتيجة اتساع نشاط التجار المسلمين في المحيط الهندي. من الجزيرة العربية انتقل الإسلام إلى الهند وإفريقيا الشرقية (بين القرنين العاشر والثاني عشر)؛ ومن الجزيرة العربية والهند وصل الإسلام إلى شبه جزيرة ماليزيا والأرخبيل الإندونيسي (بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر)؛ من مناطق ساحلية توغل منتشراً في أعماق الجزر والقارات.

ثمة قوى مختلفة شاركت في عمليات نشر الإسلام. ففي إفريقيا الشمالية، والأناضول، وشبه جزيرة البلقان، والهند تمت العملية بأيدي بداة عرب أو غزاة

أتراك. في المحيط الهندي وإفريقيا الغربية جرى نشر الإسلام عبر احتكاكات ودية بين تجار أو من خلال مواعظ المبشرين والدعاة. في بعض الحالات اعتمد نشر الإسلام على تبنيه من قبل عائلات حاكمة محلية؛ في حالات أخرى نجح الإسلام في مناشدة طبقات حضرية من السكان أو جماعات قبلية واجتذابها. وقد جاءت المناشدة هذه مدعومة بعبارات متداخلة توحي بمعنى الفوائد السياسية والاقتصادية من ناحية وتعلن ثقافة وديانة متقنتين ومتطورتين من ناحية ثانية.

مسألة السبب الكامن وراء اهتداء الناس إلى الإسلام ظلت على الدوام تثير شعوراً حاداً. أجيال سابقة من الباحثين الأوروبيين درجوا على الاعتقاد بأن عمليات الهداية أو الاهتداء إلى الإسلام قد تمت بحد السيف، وبأن الأقوام المهزومة خُيرت بين الاهتداء والموت. أما الآن فقد بات واضحاً أن الهداية بالقوة كانت، رغم أنها ليست مجهولة في البلدان الإسلامية، نادرة، في الحقيقة. من المعتاد أن الفاتحين أو الغزاة المسلمين كانوا أميل إلى السيطرة والتحكم أكثر من نزوعهم إلى الهداية، وأكثرية عمليات الهداية والاهتداء إلى الدين الإسلامي كانت طوعية.

حتى عمليات الاهتداء الطوعية كانت، وتبقى، مشبوهة بنظر المراقبين الأوروبيين. هل تمت نتيجة إيمان حقيقي، أم لأسباب سياسية أو اجتماعية انتهازية؟ من المؤكد أن هناك أعداداً لا تُحصى من أمثلة الاهتداء إلى الإسلام بفعل نور الإيمان أو بفضل القدسية المتصوَّرة للفقهاء والأولياء الصالحين المسلمين، كما بفعل حساب منافع سياسية واقتصادية. في أكثرية الحالات كانت الدوافع الدنيوية والروحية الكامنة وراء الهداية متضافرة. يضاف إلى ذلك أن عملية الهداية أو الاهتداء إلى الإسلام لم تكن منطوية على رجوع كامل عن حياة قديمة إلى أخرى جديدة كلياً. ومع أنها كانت تجر وراءها القبول بمعتقدات دينية جديدة والانتساب إلى عضوية جماعة ـ أمة جديدة، فإن أكثرية المهتدين حافظت على صلات عميقة مع الثقافات والجماعات ـ الأمم التي جاءت منها. في الفصول القادمة، سأقوم بتسليط الضوء على جملة الظروف التاريخية التي أغوت أعداداً كبيرة من الأقوام بموالاة الإسلام ومشايعته بدلاً من تحليل حشد الدوافع



خريطة 7: توسّع الدول والكتل السكانية الإسلامية: 900-1700

الروحية أو المادية التي حفزت الأفراد على أن يصبحوا مسلمين. لا يعني هذا استخفافاً بمركزية الإيمان والالتزام في التجربة الذاتية لمهتدين أفراد، بل تعويلاً على أساس تاريخي من أجل تفسير استجابات أعداد كبيرة من البشر.

عمليات الهداية والاهتداء الأولى إلى الإسلام حصلت في الشرق الأوسط بين القرنين السابع والثالث عشر. وهذه العمليات تمت على مرحلتين، كانت الأولى هداية أرواحيين ومتعددي آلهة منتمين إلى المجتمعات القبلية المنتشرة في صحراء الجزيرة العربية وتخوم الهلال الخصيب؛ أما الثانية فتمثلت بهداية الكتل السكانية التوحيدية في مجتمعات الشرق الأوسط الزراعية، والمتحضرة، والإمبراطورية الملكية.

هداية كتل الجزيرة العربية السكانية كانت جزءاً من عملية نقل حضارة المجتمعات الإمبراطورية المستقرة إلى الأطراف البدوية. والأقوام العربية المنتشرة على تخوم أقاليم الشرق الأوسط الزراعية والتجارية، وشديدة التأثر بالتجارة والفكر الديني الشرق أوسطيين، وجدت في تعاليم محمد أسلوباً لصوغ نوع من الدين التوحيدي الشرق أوسطي يكون موازياً للديانتين المسيحية والزرادشتية الراسختين ولكنْ شرطَ بقائه مختلفاً عنهما. شكل اهتداء أقوام الجزيرة العربية الوثنية إلى الإسلام الرد الصادر عن كتلة سكانية قَبَلية، رعوية على الحاجة إلى إطار أوسع لتكامل سياسي واقتصادي، إلى دولة أكثر استقراراً، وإلى رؤيا أخلاقية أوسع خيالاً وأشمل احتضاناً، وصولاً إلى امتلاك القدرة على معالجة جملة مشكلات مجتمع مفطور على العنف والفوضى. كانت عملية الهداية أو الاهتداء، إذاً، سيرورةَ إذابةِ عرب الجزيرة العربية في بوتقة نظام ثقافي وسياسي جديد ذي منطلقات دينية توحيدية.

أما عملية هداية أو اهتداء أقوام الشرق الأوسط المستقرة إلى الإسلام فقد كانت سيرورةً مغايرة. في هذه الحالة، جرى إحلال الإسلام محل هوية سياسية بيزنطية أو ساسانية، ومحل انتماء ديني يهودي، أو مسيحي، أو زرادشتي. جرى تغيير الهويات بين صفوف أقوام الشرق الأوسط على مرحلتين. ففي القرن الأول من عمر الدولة الإسلامية، حاول الفاتحون (الغزاة) العرب أن يبقوا نخبة إسلامية

حصرية. لم يكونوا يصرون على الهداية قدر تشديدهم على إخضاع الأقوام غير المسلمة. في البداية كانوا ضد عمليات الهداية والاهتداء لأن المسلمين الجدد كانوا ينسفون ميزات العرب الاقتصادية والاجتماعية. ومع ذلك فإن الحكم الإسلامي كان يوفر حوافز ذات شأن للهداية. كان يشكل مظلة فوق الجماعات المسلمة ويضفي وجاهة الدولة وهيبتها على الحياة الدينية الإسلامية. كانت الرعاية السياسية تفسح في المجال لتشييد الجوامع، وتنظيم الحج، وإيجاد مؤسسات قضائية إسلامية. وقيام إمبراطورية إسلامية ما لبث أن جعل الإسلام جذاباً بالنسبة إلى عناصر في فئات أرستقراطية بيزنطية وساسانية سابقة، بمن فيها أعداد من الجنود، والموظفين، وملاك الأرض، وآخرين. مدن الثغور أو الحاميات العربية دأبت على اجتذاب مهاجرين غير عرب اهتدوا إلى عمل يقومون به في الجيش والجهاز الإداري المنفتحين على المهتدين. ثمة تجار، وحرفيون، وعمال، وفلاحون آبقون ملتمسون لرعاية النخبة الجديدة تعرضوا أيضاً لإغراء اعتناق الإسلام ديناً.

رغم هذه الإغراءات والحوافز، لم تتم عملية هداية أو اهتداء الكتلة الكبرى لأقوام الشرق الأوسط بسرعة أو بسهولة. فقط مع انهيار وتفكك البنى الاجتماعية والدينية للجماعات غير المسلمة خلال الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، تمخض إضعاف الكنائس، وإيقاظ العداء الإسلامي لغير المسلمين، وأشكال الاضطهاد المبعثر والموضعي، والإجهاز على النبلاء من مالكي الأراضي في العراق وإيران، تمخض ذلك كله عن تدمير التنظيم الجماعي للأقوام غير المسلمة. عندئذ أصبح مدرسون مسلمون قادرين على تولي القيادة في عمليات إعادة بناء الجماعات المحلية على أساس العقائد والهويات الإسلامية. ربما كانت أجزاء واسعة من مصر وإيران قد اهتدت في القرنين العاشر والحادي عشر. أما في سورية الشمالية فإن الأكثريات المسيحية ظلت موجودة خلال القرن الثاني عشر، إلى أن جرى ـ بجريرة تعاطفها مع الصليبيين ومساعدتهم ـ إخضاعها لضغوط قاسية. أكثرية هؤلاء اهتدوا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، إلا أن أقليات مسيحية ذات شأن بقيت. كذلك بادرت الأكثرية المسيحية

الباقية من سكان مصر إلى اعتناق الإسلام ديناً في القرن الرابع عشر. بالنسبة إلى أتباع الديانتين التوحيديتين الجماعيتين، قام الإسلام بإطلاق الباقة المتنوعة نفسها من المناشدات الفكرية، والحقوقية، واللاهوتية، والصوفية (الباطنية). ومع أن الإسلام ذو توجه ديني محدد قائم على القول بالإرادة الغامضة وغير المقيدة لله وبضرورة إخضاع الروح والأفعال لمشيئة الله، فإن مواقفه الدينية الأساسية بقيت أساساً شبيهة بنظيرتها لدى الأديان التوحيدية الأخرى.

كذلك بدأت عملية اهتداء إفريقيا الشمالية أو هدايتها مع الفتوحات العربية، غير أنها كانت سيرورة مختلفة لأنها انطوت على تبني الإسلام، بصيغة مذهبية ملحوظة، من قبل زعماء مجتمعات بربرية بوصفها ائتلافات قبلية أو عملية تشكيل دولة. فالدول الخارجية (نسبة إلى الخوارج) في الجزائر والمغرب (مراكش) اعتنقت الإسلام للاستعانة به في ضبط العلاقات بين القبائل وتجارة المسافات الطويلة. إن أي عملية أسلمة جماهيرية لحشود مسيحية ويهودية غير معروفة، غير أن من شأن الأمر أن يُعزى إلى انتشار الرباطات (الثغور أو الحصون التي يتمركز فيها المجاهدون في سبيل الله)، والتجارة، والطرق الصوفية. وعلى أي حال، يبدو أن العملية كانت سريعة مقارنة بنظيرتها في الشرق الأوسط.

الغزوات وعمليات الهداية التي أنجزها الأتراك في الأناضول، وشبه جزيرة البلقان، والشرق الأوسط، وآسيا الوسطى، والهند

انطوى نشر الإسلام في مناطق خارج الشرق الأوسط على عمليات متشابهة. فانتشار الإسلام في آسيا الوسطى والأناضول وشبه جزيرة البلقان والهند كان وثيق الارتباط بهداية أو اهتداء أقوام رعوية تركية، غير عربية. وهداية أقوام آسيا الوسطى التركية بدأت في القرن العاشر. كان احتكاك أقوام آسيا الوسطى بالمسلمين عبر تجارة القوافل والتواصل مع تجار ناشطين كانوا يضطلعون بدور الوساطة والتحكيم بين الكتل السكانية البدوية المتنقلة ونظيرتها المستقرة في البوادي وواحاتها. كذلك انطلق دعاة وصوفيون إسلاميون حاملين رايات الوعظ

والتبشير بين صفوف الأتراك. كان الطموح السياسي وراء حفز النخب القراخانية والسلجوقية ودفعهم إلى احتضان الدين الجديد. أنظمة لاحقة نابعة من عمق آسيا الوسطى، بما فيها أنظمة المغول المعروفين باسم الجحفل الذهبي وخانات الجغطائيين، أقدمت أيضاً على تبني الإسلام وإيصاله إلى السهوب الشمالية وتركستان الشرقية. في آسيا الوسطى كانت حركة الأسلمة ذات أهمية وعلى صعيد إقامة وفرض أنظمة حكم بدوية على كتل سكانية مستقرة، على صعيد اجتراح هويات متجانسة سياسياً عند التَّتَر، والأوزبك، وأقوام أخرى، وعلى صعيد تنظيم تجارة المسافات الطويلة.

جاء انتشار الإسلام في عمق الأناضول وشبه جزيرة البلقان متناظراً مع السيرورات التاريخية لعملية نشر الإسلام في الشرق الأوسط. فالغزوات والفتوحات السلجوقية والعثمانية في الفترة بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر تمخضت عن أنظمة إسلامية تولت رعاية مذاهب الفقه والشريعة السنية، وإدارة القضاء الإسلامي، وبناء المدارس والكليات (الزوايا والتكايا)، وغيرها من المرافق الدينية والمذهبية. كانت تلك أنظمة حكم وفرت الحماية 'للعلماء' وشيوخ التصوف الذين عكفوا على تأسيس مراكز للتعليم والخدمات الاجتماعية في المناطق المفتوحة. إن هجرة كتلة سكانية تركية ذات شأن بقيادة شيوخ وأولياء صالحين مسلمين أفضت إلى استئصال جماعات زراعية أناضولية وإحلال أقوام تركية مسلمة محلها. كذلك أفضت سلسلة الغزوات والفتوحات البدوية وعداوة الحكم السلجوقي للإمبراطورية البيزنطية والكنيسة الأرثوذكسية الشرقية في الأناضول إلى الاختزال التدريجي لأراضي الكنيسة، ولقدراتها الإدارية، ولسلطتها. وإضعاف الكنيسة ما لبث أن أدى إلى تجريد الكتلة السكانية المسيحية من القيادة والتنظيم. في الأناضول، كما في آسيا الوسطى، والهند، وإفريقيا ساهم مقاتلون صوفيون ودعاة حركيون ذوو عقلية جهادية في ترسيخ الإسلام وتثبيت ركائزه في أوساط كتل سكانية فلاحية مهزومة حديثاً. وقد كانت عملية تمثُّل الأقوام الأناضولية واستيعابها على المستويين الثقافي والاجتماعي ميسَّرة جراء كون المفاهيم الدينية الإسلامية مألوفة، تلك المفاهيم

التي جرى تكييفها بسهولة وجعلها متطابقة مع المعتقدات الدينية لدى المسيحيين. في الأناضول، كما في الأمكنة الأخرى من الشرق الأوسط، أدى توحد سلطة الدولة الإسلامية، وتدهور أحوال المجتمعات المسيحية المنظمة، والأهمية الثقافية والاجتماعية للإسلام إلى تيسير عمليات الاهتداء والهداية الجماعية المكثفة إلى الدين الجديد.

في شبه جزيرة البلقان كانت العوامل المرجِّحة لكفة أسلمة الأقوام المحلية وهدايتها شبيهة بنظيرتها في الأناضول: ترسخ نظام قائم على تفضيل الإسلام وهجرة وتوطين كتلة سكانية تركية ذات شأن. عملية الأسلمة في ظل هذه الضغوط كانت استثنائية الوضوح والكثافة في البلدات والمراكز الحضرية. غير أن انتشار الإسلام في شبه جزيرة البلقان بقي محدوداً تحت تأثير حيوية الكنائس المسيحية. جاءت العملية في مرحلة متأخرة من موجة الفتوحات التركية، في وقت كانت السياسة العثمانية قد أصبحت ميالة إلى تفضيل النبالات والكنائس المسيحية أدوات للإدارة العثمانية وحافظت بالتالي - بل عززت في الحقيقة - على البنية الاجتماعية للجماعات البلقانية. أكثرية الأقوام البلقانية، محصَّنةً باستمرارية الحياة الجماعية المسيحية المنظمة، بقيت وفية لدينها.

تاريخ الإسلام في الهند شديد الشبه بنظيره في شبه جزيرة البلقان. تم جلب الإسلام إلى الهند من قبل نخبة عسكرية أفغانية وتركية غازية نجحت في إقامة سلطنة دلهي في القرن الثالث عشر. عمليات الهداية والاهتداء حصلت نتيجة الجاذبية السياسية للنظام السائد والمهيمن بنظر النخب غير المسلمة من ناحية وجمهور الفلاحين والكادحين التابعين من ناحية ثانية. كذلك، كما في الشرق الأوسط، كانت عملية بناء مدن جديدة (أمصار جديدة) ميالة إلى تشجيع عملية هداية الناس المتحركين المنجذبين إلى مراكز الإدارة والتجارة الإسلامية. فقط في التخوم الشمالية الغربية، في البنجاب والسند والبنغال تمت هداية الكتل السكانية جماعياً. ففي هذه المناطق كان التحوّل من نشاطات الصيد والقطاف والرعي إلى الزراعة المستقرة هو الذي فتح الطريق أمام نوع من أنواع عملية

إعادة البناء الكلية للمجتمع في ظل قيادة إسلامية وأمام انبثاق وتطور هويات إسلامية جديدة. عملية الاهتداء إلى الإسلام على نحو جماعي كانت، حسب أقوى الاحتمالات، بين صفوف كتل سكانية غير منظمة.

غير أن القدرة الاستيعابية ـ التمثلية للإسلام في شبه القارة الهندية بقيت، عموماً، محدودة بسبب الندرة النسبية للنخب الإسلامية. وفي حين أن الحكم الإسلامي في الهند اجتذب أعداداً كبيرة من المحاربين، والإداريين، والوعاظ الدينيين، لم يكن الغزو أو الفتح الإسلامي مصحوباً بأي موجات هجرة كثيفة كما في أمثلة الفتح أو الغزو العربي للشرق الأوسط أو الغزو التركي للأناضول. يضاف إلى ذلك أن البنية الاجتماعية للأقوام المهزومة بقيت على حالها. حافظ راجبوتات الهند، مثلاً، على سلطتهم تحت الوصاية الإسلامية؛ كما أن الهندوسية البراهمانية والبنية الطبقية الجامدة (الكاستية) لم تتعرضا لأي تحد من جانب الحكم الإسلامي. وبالفعل فإن الفلسفة والديانات الشعبية الهندية اكتسبت حيوية خاصة جراء المنافسة الإسلامية. وفي مواجهة بنية اجتماعية ودينية منظمة، تعطلت عملية الهداية إلى الإسلام.

حيثما حصلت عمليات الهداية والاهتداء، اضطلع التصوف بدور لا يستهان به. متعقبين رائحة الدماء المراقة في المعارك تدفق سيل الصوفيين على الهند من أفغانستان، وإيران، وآسيا الوسطى. كثيرون جاؤوا محاربين لإعلاء كلمة الإسلام، وترسيخ تفوق المسلمين، وهداية الكفار. بعضهم ربط مصيره بالدولة. آخرون توزعوا على أرجاء شمال الهند، ثبّتوا نفوذهم بالتميز الشخصي. هنا أيضاً كانت قابلية التصوف للتكيف مع الثقافات الدينية التقليدية ذات أهمية في عملية الانتقال من هويات هندوسية وبوذية إلى الإسلام. في الهند كانت الحدود الفاصلة بين المعتقدات، والممارسات الطقسية، والولاءات الاجتماعية الهندوسية ونظيرتها الإسلامية واهية. وكما في الشرق الأوسط والإمبراطورية العثمانية، تم إرساء أساس الإسلام تحت إشراف نخبة سياسية من جهة وحشد من الوعاظ الدينيين من جهة ثانية.

عمليات الاهتداء والهداية في جنوب شرق آسيا وجنوب الصحراء الإفريقية

هداية الملايو، وإندونيسيا، وإفريقيا جنوب الصحراء إلى الإسلام اتبعت نمطاً مغايراً. في هذه المناطق لم يترسخ الإسلام بالفتح، أو بفرض دولة ممركزة واحدة، أو بتوطين كتلة ذات وزن من السكان المسلمين؛ كذلك لم تأت العملية مصحوبة بأي تغيير اجتماعي كبير ومكثف. لعلها جاءت نتيجة انتشار أعداد من التجار والدعاة (المبشرين) المسلمين الذين نجحوا في إقامة جماعات صغيرة، وتمكنت أحياناً من إغراء (أو إجبار) نخب محلية، راغبة في بناء دول، وفي الاتجار، وفي الحصول على المشروعية السياسية، على قبول دينهم. انتشر الإسلام نتيجة الاحتكاكات التجارية، والمنافسات السياسية والتجارية، ومن خلال القبول التدريجي لرموز هوية جديدة من قبل مجتمعات قائمة ومستمرة.

بادئ ذي بدء تم إيصال الإسلام إلى إندونيسيا في نهاية القرن الثالث عشر من قبل تجار وشيوخ تصوف من الهند، ومن الجزيرة العربية، وربما من الصين. بدا جذاباً لحكام إمارات ساحلية ونهرية صغيرة كانت لهم صلات تجارية وثيقة مع المسلمين ومنافسات حادة مع تجار إندونيسيين وصينيين. إقدام أمراء التجارة المحليين على اعتناق الإسلام اكسبهم دعماً اجتماعياً وإدارياً إضافة إلى مدخل يمكّنهم من الانخراط في شبكات تجارية واسعة. ما لبث التدخل البرتغالي والهولندي اللاحق في جزر الهند الشرقية أن ضاعف الحوافز الدافعة إلى اعتناق الإسلام. فالنضال ضد البرتغاليين والهولنديين جعل الإسلام مرغوباً كميثاق تضامنٍ على صعيد مقاومة محاولات القوى المسيحية الرامية إلى فرض احتكارات تجارية. ساهم التنافس المحلي في تيسير حصول المزيد من انتشار الإسلام. ما فتئ الصراع الدائر بين الإمارات الساحلية ودول جاوة الداخلية أن أفضى إلى ترسيخ الإسلام بوصفه الدين الرسمي لجاوة كلها. ونتيجة لذلك فإن ثقافة إندونيسيا الرسمية والنخبوية تم صوغها لا على أيدي أرستقراطيين قادمين من الشرق الأوسط، بل بفعل نخبة محلية حافظت على الاستمرارية السياسية والثقافية، وتبنت الإسلام تعبيراً إضافياً عن مشروعيتها السابقة - أو تعزيزاً لهذه المشروعية. على امتداد إندونيسيا والمالايو، تكامل الإسلام أيضاً مع الثقافة

الشعبية وذاب في بوتقتها. ثمة دعاة صوفيون ووعاظ قرى استوطنوا على نطاق واسع وجعلوا الإسلام جزءاً من الثقافة والهوية الشعبيتين. وعلى النقيض مما حصل في كل من الهند وشبه جزيرة البلقان حيث لم يصل الإسلام إلا إلى أقلية محدودة، نجح الإسلام في جنوب شرق آسيا في أن يصبح دين الأكثريات الساحقة من السكان.

في الجزء الأكبر من إفريقيا تأسس الإسلام عبر سيرورات أكثر شبهاً بما حصل في جنوب شرق آسيا منها بما جرى في الشرق الأوسط والهند. كانت مجموعات التجار المسلمين ومستعمرات الدعوة التبشيرية، بدلاً من الفتوحات وتأسيس الإمبراطوريات، عوامل مركزية لعملية الأسلمة. فالتجار والمستوطنون العرب والبربر في مناطق إفريقيا الصحراوية والسوداء، والمستوطنون الفرس على الشواطئ الإفريقية الشرقية، وجماعات الديولا في إفريقيا الغربية كانوا نويات التأثيرات الإسلامية وبؤرها. في إفريقيا السوداء تحالفت مستوطنات التجار المسلمين مع نخب سياسية محلية ونجحت في دفع حكام دول غانا، ومالي، وكانم، وصنغاي، وأرض الهوسا، ودوغومبا إلى اعتناق الإسلام. من المحتمل أن يكون المسلمون أنفسهم قد نجحوا في الاستيلاء على ممالك وإيجاد دول صغيرة. جرى تبني الإسلام تدعيماً للسلطة السياسية، وترسيخاً للاتصالات التجارية، وتجنيداً للمهارات البشرية، واستنفاراً لحشد من الطاقات الروحية والسحرية خدمة لمصالح نخب دولتية. وكما في إفريقيا الشمالية، وفر اعتناق الإسلام أساساً إضافياً لإضفاء المشروعية على أنظمة الحكم، ولتشكيل الائتلافات بين أقوام مختلفة، ولتنظيم شبكات تجارية، ولاستخدام القوى البشرية ذات المهارات. تحت إشراف دول إسلامية نشأت نخبة مجتهدين وباحثين صغيرة مؤلفة من قضاة وعلماء وأئمة، غير أن أي أدلة مشيرة إلى اهتداء أو هداية طبقات دنيا غير موجودة. كان الإسلام، في المقام الأول، ديانة النخب السياسية والتجارية.

في أجزاء أخرى من إفريقيا الغربية، تم ترسيخ الحضور الإسلامي بأيدي منتسبي الديولا من التجار، وملاك الأرض، والدعاة، والمبشرين، والوعاظ،

والمدرسين المنتشرين في طول المنطقة وعرضها، بأيدي هؤلاء الذين نجحوا في خلق وجود إسلامي دون التمخض، بالضرورة، عن دول إسلامية ودون الأسلمة المصاحبة للسكان. هذه الجماعات العائلية كانت متناسبة، على ما يبدو، مع مجتمع شديد التراصف التراتبي والتشعب الفرعي، مجتمع جعلت انقساماته الداخلية وجود جماعات غير مستوعبة أمراً مقبولاً، ولكنها حالت دون المزيد من انتشار الإسلام.

في حين أن تجاراً عرباً تمكنوا، في إفريقيا الغربية، من إلهام نخب مقاتلين واجتذابهم إلى اعتناق الإسلام، فإن هؤلاء التجار أنفسهم بادروا، في إفريقيا الشرقية، إلى تولي قيادة عدد من الدول الصغيرة. ففي الصومال والحبشة، تصاهر التجار العرب مع سلالات محلية وتولوا قيادة تكتلات قبلية ما لبثت أن تبنت هوية عربية وإسلامية. في دول من إفريقيا الشرقية درج المستوطنون العرب على التزاوج مع أقوام محلية وما لبثوا أن صاروا نخب المجتمع السواحيلي القائم على لغة وأسلوب ثقافي جديدين كان تجسيداً لاندماج كتل سكانية وانصهارها في بوتقة واحدة. تعززت الجماعات الإسلامية عبر تكامل الأقوام واجتراح مصطلحات وتعابير ثقافية جديدة. وبوصفه دين الطبقات الدولتية والتجارية، تجلى الإسلام في إفريقيا بصيغ شديدة النزعة التوفيقية. ونظراً لأن النخب الإفريقية لم تكن مهزومة ومستبدلة، فإنها جلبت معها عنصراً مكوِّناً قوياً من الممارسات الإفريقية التقليدية غير الإسلامية.

في بعض الحالات جاءت الهداية الجماعية في أعقاب تأسيس دول إفريقية - إسلامية. ففي الصومال وموريتانيا ومناطق صحراوية أخرى، تساعدت الأعداد الكبيرة من المهاجرين العرب، وأوجه الشبه القريبة بين الأقوام الرعوية والبداة العرب، والإفادة من وجود القيادة المقدسة لتنظيم العلاقات بين الجماعات، تساعدت جميعها، على تفسير السبب الكامن وراء قبول الإسلام على نطاق واسع. في سلطنتي الفونج ودارفور، أقدمت النخب الرسمية على اعتناق الإسلام نتيجة اتصالات تجارية، وفتحت الطريق أمام تدفق أعداد كبيرة من الدعاة الصوفيين. تولى الأولياء الصالحون، قدّيسو المسلمين، مدعومين بهبات أرض من الدولة، هدايةَ الناس

العاديين إلى الإسلام. في السودان، أدى انتشار اللغة العربية والاحتكاك بمصر وأقوام الشرق الأوسط إلى المساعدة على انتشار الإسلام بين عامة الناس.

مع حلول القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كان انتشار الجماعات التجارية المسلمة ذات الانتماءات السلالية والتجارية والتعليمية والصوفية، في طول إفريقيا الغربية وعرضها، قد بلغ مستويات جماهيرية حاسمة مكنت المسلمين من محاربة أنظمة حكم سياسية واسعة النطاق. ومدفوعة بتقاليد الخصومة للحكام بين الأقوام التجارية ونظيرتها الرعوية، حاولت الجماعات المسلمة ـ الإفريقية الاستيلاء على السلطة السياسة أو أسلمة أنظمة الحكم وجماهير الكتلة السكانية الإفريقية. ففي إفريقيا السوداء، السهبية والغابية، كانت الحملات الجهادية مرادفة للغزوات أو الفتوحات الإسلامية في أمكنة أخرى من العالم، وأفضت بالفعل إلى أسلمة نيجيريا الشمالية، وسينغامبيا، وأجزاء من سواحل غينيا العليا. غير أن الإسلام شكل، دون دعم الدولة، حتى بعد أن تمكّن الغزو والاجتياح الاستعماريان من وضع حد لحركات الجهاد الإسلامية، أداة للتعبير عن معاداة الاستعمار العسكري وتوحيد الأقوام المقتلعة من جذورها في بنى جماعية جديدة. في إفريقيا بقيت عمليات الاهتداء والهداية إلى الإسلام مرتبطة بآلية مزدوجة قائمة على التوسع السلمي للتجار، والمستوطنين، والوعاظ (المدرسين) من جهة، والغزو أو الفتح الجهادي من جهة ثانية. وكما في أجزاء أخرى من العالم كان من الممكن اعتماد الأسلوبين كليهما إما معاً أو على نحو منفصل.

إذا كان ثمة أي عامل مشترك كامن في العمق وراء الانتشار العالمي للإسلام، فإن هذا العامل يبدو متمثلاً بقدرة هذا الدين على تفريخ تبعية دينية، وجماعات أوسع نطاقاً، ودولاً بين صفوف أقوام تعيش، دونه، في مجتمعات شديدة التشرذم أو التشظي. أصبح الإسلام دين أقوام قبلية وجماعات تجارية طامحة إلى التكامل الاقتصادي، ونخب دولتية ساعية إلى سلطة سياسية معززة. عموماً، يبدو أن الإسلام حقق أكبر آيات النجاح حين أضفى هوية اجتماعية جديدة على أقوام غير متوفرة على أي بنى اجتماعية تقليدية.

على امتداد العالم القديم أفضى انتشار الإسلام إلى تشكيل جماعات ودول

جديدة أو إلى إعادة تحديد هوية جماعات وإمبراطوريات قائمة من منطلقات إسلامية. في أجزاء كثيرة من إفريقيا وآسيا الوسطى، كان استحداث الإسلام أساس عمليات الهداية والاهتداء والرجوع عن ديانات أرواحية إلى ديانات توحيدية وبناء دول في مجتمعات لم يكن قد سبق لها أن عرفت معنى الدولة. غير أن مجيء الإسلام تمخض، في أكثرية الحالات، عن الإلهام بإعادة بناء مجتمعات كانت أساساً متمتعة بامتلاك مؤسسات دينية ودولتية 'أرقى'.

في جميع هذه الحالات كانت تجربة الشرق الأوسط أنموذجاً إرشادياً بالنسبة إلى عملية تشكيل مجتمعات جديدة. كانت المجتمعات الإسلامية في الشرق الأوسط مبنية حول ثلاثة أنماط مختلفة من التجمعات: جماعات فئوية ضيقة (أبرشيات)، وروابط دينية، ودول. كانت الأولى، الجماعات الفئوية الضيقة قائمة على روابط عائلية وعشائرية وسلالية وقبلية وولائية وجوارية. وعلى مستوى الروابط الدينية كانت نخب العلماء وشيوخ الطرق الصوفية منظمة في مذاهب شرعية وأخويات صوفية ومزارات. كانت الدول متميزة بمؤسسات معينة مثل الجيوش البدوية أو النخبوية العرقية، والقوات العسكرية المملوكية أو الارتزاقية، ونوع من أنواع المزاوجة بين الأشكال البيروقراطية ونظيرتها شبه الإقطاعية في الإدارة، ولغة مصطلحات إسلامية للنظام الضريبي. جملة هذه العناصر المكوِّنة لمجتمعات الشرق الأوسط كانت منطوية على نوع من الجمع بين مؤسسات ومفاهيم إسلامية وأخرى غير إسلامية. وفي حين أن الروابط الدينية وجوانب معينة من الدول كانت إسلامية مميزة، فإن أجهزة الدولة البيروقراطية والإدارة والأنظمة الضريبية شبه الإقطاعية لم تكن كذلك. يضاف إلى ذلك أن المفاهيم السائدة للشرعية كان يتم صوغها من منطلقات أبوية، أو عرقية، أو تاريخية، أو ثقافية أممية (كوزموبوليتية)، إضافة إلى رموز إسلامية. بالمثل، لم تكن النظم الاجتماعية والتعبيرات الثقافية للجماعات الفئوية الضيقة مدينة للإسلام إلا بالقليل. وهكذا فإن إطار بحثنا المسمّى 'مجتمعات إسلامية' تحديداً يضم حشداً من المؤسسات والثقافات غير الإسلامية.

في عمليات نشر المؤسسات والهويات الإسلامية، ثمة سوابق شرق

أوسطية كانت تُنقل، أحياناً، بوصفها منظومات متكاملة، وعلى نحو جزئي في أوقات أخرى، تبعاً لهوية حَمَلة رسالة الإسلام ولطبيعة الظروف المحيطة بنشر هذه الرسالة واستقبالها في مجتمعات مختلفة. كان فتح أقوام بدوية، مثلاً، مقابل احتكاك بين جماعات تجارية صغيرة، منطوياً على اختلاف ملحوظ في الأسلوب المتبع لإيصال التأثيرات الإسلامية الشرق أوسطية وتلقيها. غير أن نشر الإسلام أدى، في جميع الحالات، إلى إطلاق قوى فنية وثقافية هائلة، لأن كل دولة وبنية اجتماعية جديدة حاولت أن تجترح تركيبتها الخاصة القائمة على المزاوجة بين المؤسسات الشرق أوسطية والتقاليد المحلية. إن تاريخ المجتمعات الإسلامية يبين أصالة الأنظمة الإسلامية عبر العالم مع قيامه في الوقت نفسه بإماطة اللثام عن حقيقة كونها تنويعات على نمط كامن في العمق شكلته ظروف محلية أصيلة في كل جزء من أجزاء العالم الإسلامي.

النخب المسلمة والجماعات الإسلامية

في جميع المجتمعات الإسلامية اضطلع العلماء وشيوخ التصوف ودراويشه بأدوار المعلمين، والوعّاظ، والنماذج الجديرة بالاقتداء، والقادة لسائر الجماعات الإسلامية. كان العلماء هم الباحثين المطلعين والمتمكنين من معرفة الحديث النبوي والشريعة واللاهوت (علم الكلام). تمثلت وظيفتهم الأولى بالتعليم والإدارة القضائية. ففي إفريقيا الغربية نصادف "علماء" يحملون أحد لقبين محليين هما "مالام" أو "كهاراموكو" يمارسون التعليم في القرى وأحياء البلدات. في إندونيسيا كانوا المعلمين في "البيزانترن"، المعروفة أحياناً باسم "كيايي". في إيران وآسيا الوسطى والإمبراطورية العثمانية كانوا معروفين باسم الملالي (جمع مُلّا)، وقد انخرطوا في التعليم بالمدارس القرآنية وغيرها من المعاهد الأعلى. ورغم وجود تمايزات ذات شأن على أصعدة المعرفة والنسب والثروة بين العلماء من ذوي المراتب العليا ونظرائهم من أصحاب المراتب الدنيا، نادراً ما كانت تتجلى أي فروق رسمية بين الفريقين. فقط في بخارى وإفريقيا الغربية درجت عادة تصنيف العلماء في مراتب متدرجة.

عموماً كان يجري تنظيم العلماء في مذاهب شرعية، هي نفسها روابط باحثين ومعلمين وطلاب ملتزمين بقواعد الشرع المطوَّرة عبر النقاش والحوار بين مجتهدين شرعيين في القرنين الثامن والتاسع. تمثلت المذاهب السنية الرئيسة بالحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي، مع أن علماء الشيعة كانوا منظمين بطريقة مشابهة. من خلال المذاهب الشرعية، كان الباحثون والمجتهدون ينظمون التعليم العالي ويدربون المدرسين وإداريي الأجهزة القضائية. ومن هذه المذاهب كان يأتي المفتون، وكُتّاب العدل، والقضاة.

أفرزت هذه النشاطات جمهوراً عريضاً من الأتباع والمريدين للمجتهدين والمذاهب. درج الطلاب على عد أنفسهم حواريين شخصيين ومريدين مخلصين لشيوخهم. في إفريقيا وإندونيسيا كانوا يعملون لدى شيوخهم تسديداً لأجور التعليم. عموماً كانوا يصاهرون عائلات شيوخهم. وبوصفهم أتباعاً منظمين كانوا قادرين على التمتع بقدر لافت من الأهمية السياسية المحلية. فطلاب إستانبول وبخارى كانوا مستعدين للنزول إلى الشوارع دفاعاً عن مصالحهم الجماعية. كان أولياء النعمة والمؤيدون من طبقات التجار والحرفيين. في إيران الشرقية وما وراء النهر، في ظل الوصاية المغولية والتيمورية، كما في مستوطنات الديولا الإفريقية الغربية، كان العلماء قادة سياسيين في الوقت نفسه.

إن مرجعية العلماء الدينية، وخبرتهم الشرعية، وقيادتهم الاجتماعية تضافرت جميعاً وجعلت أمر التحكم مسألة ذات أهمية بالنسبة إلى الدول. فالإمبراطوريات العثمانية والصفوية والمغولية اللاحقة (الهندية)، ودولتا تونس وبخارى، توفر أمثلة لتنظيم العلماء البيروقراطي بدرجات مختلفة. في دول إفريقية شمالية وسودانية لم يكن العلماء منظمين بيروقراطياً غير أنهم ظلوا مع ذلك حُجاباً ومراسلين وموالي لدى النخب السياسية. وعلى النقيض من ذلك، فإن الحنابلة في مصر وسورية، والمالكيين في إفريقيا الشمالية والغربية، والنقشبنديين في الهند لم يكتفوا بالحفاظ على استقلالهم الذاتي وحسب، بل وكانوا معارضين فعالين للنخب الدولتية الرسمية باسم المبادئ الإسلامية.

درج العلماء على أداء أدوار سياسية مختلفة، تبعاً لمستواهم الطبقي ولنمط

النظام السياسي الذي كانوا متحصنين به. عموماً، أصحاب المراتب العليا من العلماء كانوا موظفي دولة، في حين أن معلمي المستوى الأدنى غالباً ما اضطلعوا بمهام الوعاظ الروحيين للعامة. في الإمبراطورية العثمانية، كان بيروقراطيو العلماء من منتسبي نخبة الدولة، في حين ظل الطلاب والمعلمون ذوو المستويات الدنيا في صفوف المعارضة. في إيران، تطور علماء الشيعة إلى مواقع الاستقلال الذاتي وقيادة عامة الناس بعد أن كانوا خاضعين لهيمنة الدولة.

كان التطور الاجتماعي - الديني الأكثر إثارة للدهشة والذهول في المجتمعات الإسلامية لفترة ما بعد القرن الثالث عشر هو ظهور الحركة الصوفية، بتنويعات وتفرعات لا تُعد ولا تُحصى، بوصفها التعبير الرئيس عن المعتقدات والهويات الجماعية الإسلامية. أصبح التصوف، متجسداً في شيوخ نزعات باطنية ودعاة إصلاح متعصبين ووُعاظ وَجْد ونَشْوَة وأولياء صالحين يصنعون المعجزات، الدليلَ شبه الشامل على الوجود الإسلامي. من الصعب توصيف التصوف باختصار لأن الكلمة استُخدمت للدلالة على سلسلة شديدة التنوع ومتطرفة التباين من الممارسات الدينية والاجتماعية. ليس التصوف، عموماً، إلا نوعاً من النزعة الباطنية الإسلامية، أو البحث الروحي المفضي إلى التعايش المباشر مع حقيقة وجود الله. مع عدد من التنويعات واللونيات، تغطي العبارة باقتين رئيستين من الأفكار الدينية. أحد أنواع التصوف نظام ديني وأخلاقي قائم على الالتزام بتعاليم القرآن والحديث والشريعة، مستكملاً بممارسات روحية مصممة للتشجيع على نوع من التوافق الخارجي مع المعايير الإسلامية وعلى نوع من الرؤيا الداخلية النافذة إلى الحقائق الروحية النهائية. إن هذا النمط من الأولياء الصالحين في الإسلام يتولى مهام رعاية المعرفة الدينية، والانضباط الأخلاقي، والرؤيا الروحية، ومندمج عموماً مع فئة العلماء. ويبقى مثل هذا النمط من أنماط التصوف العادي مجتهداً وباحثاً من ناحية وشيخاً أو مرشداً روحياً من ناحية ثانية.

ثمة نوع ثانٍ من أنواع التصوف قائم على تأكيد الإيمان بأولياء صالحين (قديسين) من شيوخ التصوف، ويبدو منبثقاً من إيمان كان موجوداً سابقاً بعالم

الأرواح والقدرات السحرية للقديسين (الأولياء الصالحين). بنظر أعداد كبيرة من المسلمين العاديين، إن المتصوف شخص نجح في امتلاك وعي داخلي يجعله قريباً من الله. فالقديس مرتبط ارتباطاً مباشراً بالكون لأنه مشارك في القوى الأساسية للقدرة العقلانية أو الروحية. والصوفي يراه أتباعه ومريدوه أستاذاً روحياً، وصانع معجزات، ومانح بركات، ووسيطاً بين البشر والله. هذا النمط من التصوف تمخض عن إجلال شخص القديس أو الولي الصالح، وورثة بركاته، بصيغة قبره أو ضريحه، أو حوارييه وسلالته من أبناء وأحفاد. تمخض عن حياة دينية زاخرة بالصدقات والقرابين والأضاحي والمهرجانات العامة حول مزارات القديسين. يبقى تصوف المزارات، إذاً، دين امتلاك سِحْري لقدرات خارقة أكثر منه تثقيفاً ذاتياً أخلاقياً أو عاطفياً. وعلى الرغم من أن نوعي التصوف كليهما يُنعتان بالإسلام، فإنهما يمثلان مفهومين شديدي التضارب والتناقض للحياة الدينية.

في كل من المثالين، كان التنظيم الاجتماعي للتصوف خارجاً من رحم مرجعية شيوخ التصوف ورواده. بقيت الوحدة الاجتماعية القصوى متمثلة بالمتصوف الفرد محاطاً بتلامذته ومريديه. فالقديس أو الولي الصالح الفرد وتلاميذه كانوا أيضاً قادرين على كسب أتباع عاديين من أهل القرية، أو الحي، أو المخيم. ومثل هذه الجماعات الصغيرة كانت قابلة بدورها أن تترابط فيما بينها داخل دوائر نَسَبية أو أخوية، قائمة على تقاسم هوية دينية مشتركة.

السلالات المقدسة مستمدة من مفهوم مرجعية صوفية قائمة على نوع من الجمع بين معرفة القرآن، وإنجازات باطنية، وقدرات موروثة منتقله عبر انتماء روحي و/أو نَسَبي (جسدي) إلى قديس (ولي) سابق أو إلى النبي بالذات. من نواح كثيرة يتناظر هذا المفهوم مع مفهوم أئمة الشيعة. تماماً كما عادت سلسلة الانتقال الديني إلى صحابة النبي، تم تعقب أنساب شيوخ التصوف عموماً حتى الخلفاء والنبي. تلك كانت أحوال الأمراء والخواجات والسادة في بلاد ما وراء النهر والشرفاء في المغرب. كان الدمج بين الانتماءين الروحي والنَسَبي سهلاً، لأن المتصوف لم يكن في الحقيقة إلا ابناً للنبي؛ شخصاً دائباً على تقليد

أساليبه، وعلى إعادة خلق حياته، وعلى تركيز الصفات والصور النبيلة للنبي في داخل ذاته. ونظراً للتبجيل الإسلامي الواسع الانتشار لقداسة الأجداد، كان من الطبيعي أن يتم عطف القداسة الحالية على التحدر من كيانات أسمى.

بدورها كانت المرجعية الشخصية للشيخ (شيخ الطريقة الصوفية) تنتقل عبر السلاسل، والبركات، والتحدر النَّسَبي إلى ذريته، وإلى حوارييه وتلامذته، وإلى ضريحه. كانت ذرية أي وليّ ذي شهرة تؤلف جماعة قائمة على وراثة مواصفاته الروحية وارتباطاته السلالية. الانتساب إلى النبي أصبح استثنائي الأهمية في العديد من المناطق خلال القرن الرابع عشر وبعده. سلالات معينة في مصر، وخواجات بخارى وكاشغر، وشرفاء المغرب، وسلالات الجاخانكة في إفريقيا الغربية، وجماعات الاوليادي بين التركمان، وسلالات زوايا البربر في موريتانيا، عُدت جماعات مقدسة، كل عضو ذكر فيها متحدر من قديس ووارث لصفاته الروحية.

التنظيمات المعروفة بالطرق الصوفية أو الاخويات كانت اكثر شيوعاً. كانت أي طريقة تتشكل لدى توافق عدد من الصوفيين على رؤية أنفسهم تلاميذ شيخ مشترك سابق، مؤيِّدين مدرسة روحية مشتركة. وعلى الرغم من أن خلايا الطريقة كانت مستقلة، بعضها عن البعض الآخر، فإنها كانت قائمة على الاعتراف بالمرجعية العليا نفسها، وتغدو وحدات في رابطة أوسع نطاقاً. بعض هذه الروابط كانت إقليمية من حيث المدى. ففي الهند شكل استحداث الطرق الصوفية الأساس الذي استند إليه مجتمع إسلامي شاغل لمنطقة محددة. وفي إفريقيا الغربية كان تعزيز مثل هذه الأخويات في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في جزء منه، الأساس الذي انطلقت منه المحاولة الرامية إلى إيجاد دول إسلامية. بعض هذه الأخويات، مثل النقشبندية والقادرية وغيرهما، أصبحت عالمية.

كذلك أفضى تبجيل المزارات والأضرحة إلى صيغ خاصة من التنظيم الطائفي أو السياسي. فمع تحول قبور الأولياء إلى بؤر عبادة، تتولى سلالاتهم إدارتها، صارت مجمّعات الأضرحة بؤر جماعات مؤلفة من جميع المؤمنين بقدرة الأولياء على اجتراح المعجزات. جرى وقف مساحات من الأراضي الزراعية

للمزارات لتوفير الموارد اللازمة للصيانة والأعمال الخيرية. وفي مثل هذه الحالات لم تكتف الطريقة الصوفية باحتضان سلالة الوليّ ومريديه الفعالين، بل حاولت ضم جميع المؤمنين به والمتبركين بالصلاة أمام قبره. إلا أن هذه الدائرة من الاتباع بقيت شديدة التبعثر، ومتشظية، وشبه عاجزة عن القيام بأي نشاط جماعي منظم. ومع ذلك فإن إضفاء صفة القداسة على المزارات والأضرحة أصبح، خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، الشكل الأوسع انتشاراً للحياة الدينية الإسلامية. ظل شيوخ التصوف والمزارات منابع المشورة الطقسية والروحية والاستطباب والتأمل، بالنسبة إلى مختلف فئات السكان وشرائحهم. ساهم دراويش التصوف في تكامل هيئات تعاونية معينة مثل النقابات والجمعيات الحرفية كما في تأليف تنظيمات سياسية بين صفوف جماعات سلالية متنوعة.

كان التصوف يجسد حشداً واسع التنوع من الممارسات الدينية والاجتماعية. كان من شأن أي صوفي فرد أن يكون متبنياً أي طيف متنوع من العقائد الدينية والثيوصوفية، آتياً من أي بيئة حياتية، ومتمتعاً بحشد من الانتماءات (بما فيها عضوية متزامنة في مذاهب شريعة مختلفة وطرق تصوف متباينة)، وجامعاً بين رؤى وممارسات باطنية من ناحية وأي عدد من المهن والحرف الدنيوية من ناحية ثانية، ومزاوجاً بين أدوار الصوفي أو المجتهد أو التاجر أو الحرفي أو الزعيم السياسي. وبالمثل فإن التلاميذ أو الحواريين كانوا، رغم توحدهم في التزامهم بالشيخ وبجملة الممارسات الدينية لطريقتهم، يمثلون جميع البيئات الاجتماعية التي يمكن تصورها. نظراً لكل هذا التنوع فإن من المتعذر تحديد التصوف تحديداً عاماً؛ لعل من الممكن فقط وصف حالات التصوف حالة حالة. يبقى العامل المشترك الكامن في العمق متمثلاً بممارسة الرؤيا الدينية، أو الانضباط، أو المرجعية في الشؤون الدنيوية وبنوع من صيت القداسة.

إن المجتمعات الإسلامية في طول العالم وعرضه كانت، مع حلول القرن التاسع عشر، قد أصبحت متمتعة بأنماط متشابهة من النخب والممارسات الدينية والتنظيمات الاجتماعية الإسلامية. غير أننا لا نصادف في كل الأقاليم الإسلامية

صيغة واحدة من صيغ الإسلام المختلفة، بل عدداً من الصيغ الإسلامية البديلة: كان ثمة العلماء ممثلو التعاليم المدرسية الرسمية والتعليم المنظم وإدارة القضاء، مترابطين عبر المذاهب الشرعية، من ناحية؛ وكان ثمة العلماء المتصوفون الجامعون بين المعارف الشرعية وضروب الانضباط والتأمل الصوفيين، طلباً لعيش حياة شبيهة بحياة النبي، دائبين على تأبيد تراث تعليمي قائم على الجمع بين الشريعة واللاهوت "الكلام" والحكمة الصوفية الممثلة للإسلام السني الشرعي الصوفي، من ناحية ثانية؛ وكان هناك شيوخ تصوف رؤيويون حالمون غرقوا في بحار النشوة والانجذاب مع أتباع مدرسة ابن عربي ومؤيدي جملة الصيغ العرفانية ـ الإشراقية للباطنية الإسلامية، كما في الأشكال الشعبية من إسلام التصوف المعبر عنه بتقديس الأولياء والإيمان بقدراتهم الكاريزمية الخارقة وتصديق زعم انطواء أضرحتهم على السحر، من ناحية ثالثة. لعل من الواضح أن الصوفية، بجميع صيغها وألوانها، ما لبثت أن أضحت الشكلَ الشعبي الأوسع انتشاراً والأكثر شعبية للإسلام.

شهد القرنان السابع عشر والثامن عشر صعود حركة (تجديد) إصلاحية معارضة لجمود المذاهب الشرعية والجوانب التقديسية لتصوف المزارات ـ رداً على تعزز الأنماط المختلفة للعلماء وصيغ الإسلام الصوفي. من حيث المبدأ تعود الذهنية الإصلاحية إلى أيام الحركة الحنبلية الأولى المؤكِّدة للالتزام بأحاديث النبي بدلاً من الشريعة أو العادة التقديسية، وبالحركية الاجتماعية المنصبة على تحسين نوعية الحياة السياسية والجماعية للمسلمين. مع حلول القرن السابع عشر بات لهذا الموقف أنصار جدد خارج الدوائر الحنبلية. فمجتهدو الإسلام في الإمبراطورية العثمانية أو إفريقيا الشمالية عادوا من جديد إلى التشديد على أولوية الحديث. أقدمت الطريقتان النقشبندية والخلوتية على جمع الحديث والشرع مع الزهد والتأمل الصوفيين في مواجهة تقديس الأضرحة واحتفالات المزارات. ثمة مصلحون اجتماعيون نشطوا في الهند. دعاة الإصلاح شددوا على الجمع بين الحديث والتصوف لأن هدفهم الديني لم يكن توحداً مع الله بل تماهياً مع روح النبي وحياته العملية.

جدول 9: التنظيم الاجتماعي للحركة الصوفية

شيخ الطريقة الصوفية	
الشيخ	الأستاذ، المعلم
المرشد، البير، الإيشان	المرشد
الولي	خليل الله
العارف	صاحب العرفان
الخليفة	النائب، رئيس أحد فروع الطريقة الصوفية المتمتع بصلاحية التكريس
السلالات الصوفية	
الأشراف، الشرفاء، الزوايا، الأنسيليمن، الأولياء	متحدرون من سلالة النبي، وصحابته، والأولياء
الأخويات الصوفية	
المرشد ـ الخليفة ـ المريد	مراتب الأعضاء
السلسلة	مراحل انتقال البركة من النبي إلى الشيخ الحالي
الخرقة	عباءة الشيخ المرقعة المنتقلة إلى المريد دلالة تكريس
الخانقاه، الزاوية، التكية، الدارقاه	مساكن إيواء الطريقة ومرافقها
الوقف	الدعم المالي المكرس
القبور والأضرحة	
البركة	طاقة إلهية تنتقل عبر الأولياء
الكرامات	خوارق الأولياء
الزيارة	زيارة تكريماً لضريح وليّ والتماس بركته
العُرس	الاحتفال السنوي بوفاة الوليّ، بانتقاله إلى جوار الله

مختلف التيارات المبشِّرة بالإصلاحات اجتمعت في حاضرتي مكة والمدينة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث عكف مجتهدون وباحثون ممثلون لتوجهات جديدة في المغرب والعراق والهند وأمكنة أخرى على الجمع بين التبحر في الأحاديث النبوية والحركية الاجتماعية الصوفية المحدثة. انكبوا على أقدم الأحاديث الممكنة بدلاً من المجموعات اللاحقة المعتَمَدة، وحاولوا استئصال ممارسات دينية غير واردة في القرآن وفي تعاليم النبي. أشادوا بالغزالي بوصفه

رائد شيوخ التصوف، وأرسوا أسس طرق دينية مكلّفة بالدعوة إلى التزام الجدية الإيمانية الجديدة. سرعان ما انتشر الموقف الإصلاحي عبر الصِّلات غير الرسمية. فشيوخ الطريقة النقشبندية جاؤوا بطريقتهم من اليمن إلى مصر، ومن الهند إلى سورية. في القاهرة برزت جامعة الأزهر بوصفها مركزاً مهماً من مراكز التوجه الجديد، مركزاً متخصصاً بتدريس الحديث وتعاليم الغزالي مع الإصرار على التبرؤ من تراث ابن عربي، وقام مجتهدون قادمون من شمال إفريقيا بتدريس عقيدتهم القائمة على تقليد روح النبي والتوحد معها بدلاً من الاتحاد الإشراكي مع الله.

كان التعبير السياسي الأول عن النزعة الإصلاحية متمثلاً بالدعوة التي قادها محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية. كان الهدف الديني لدعوته هو تطهير القلب من الرذائل والخطيئة، والإقرار بوحدانية الله وتعاليه. وقد رفضت هذه الدعوة التصوف وتقديس أي كائن بشري وأي مرجعية أو سلطة عدا مرجعية النبي بالذات. وقامت بتقديم أنموذج نضالي لإصلاح أخلاقي واجتماعي.

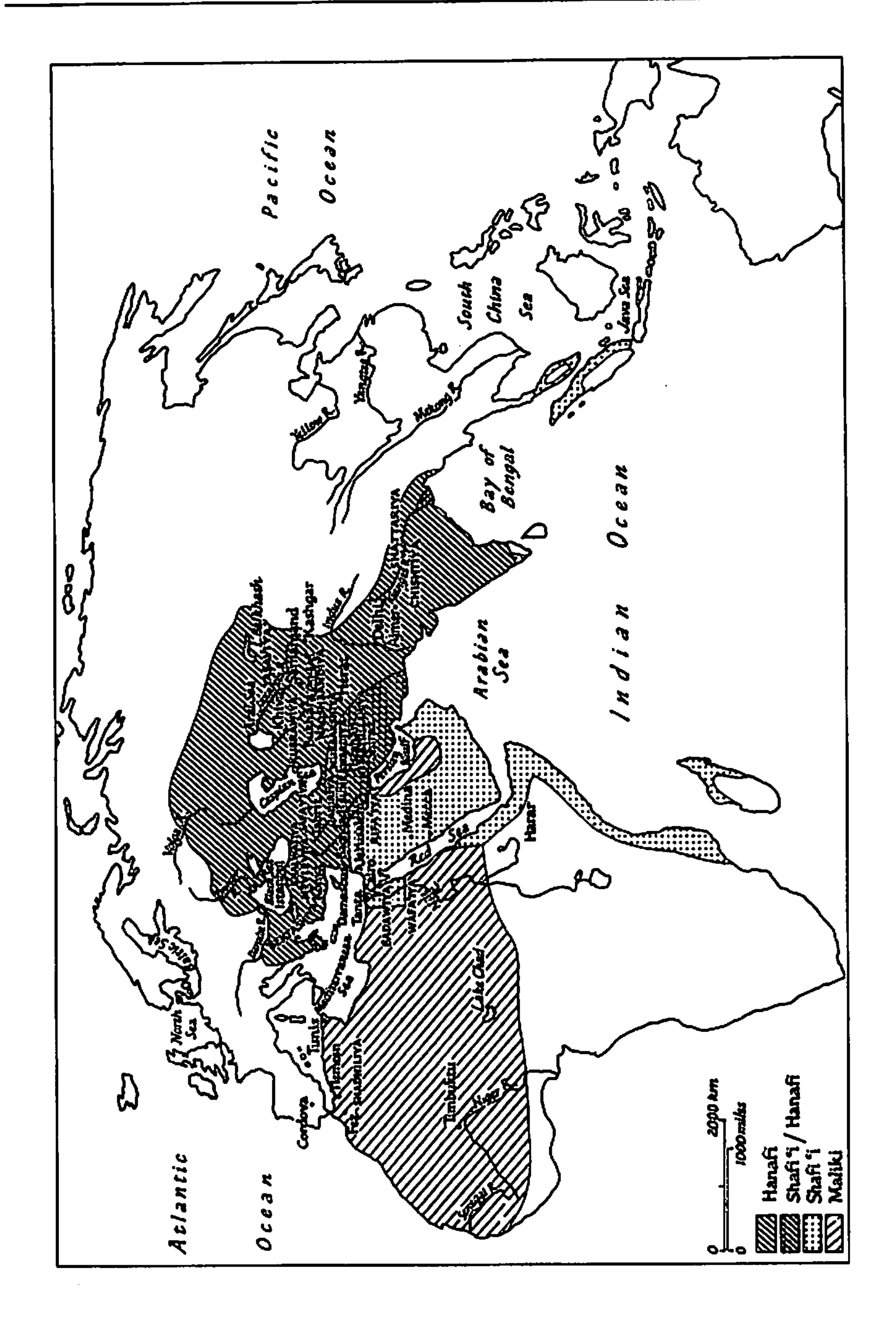
في الهند، تلك التي كانت على تفاعل مستمر مع الجزيرة العربية عبر أسفار التجار، ثمة حركات اجتهادية بحثية، ورحلات حجاج، وحركات إصلاح، تجذرت في دلهي، على التخوم الشمالية الغربية، وفي البنغال. نجحت النزعة الإصلاحية في إلهام الحركة البدرية في مينانغكاباو السومطرية. كانت النزعة موشكة أيضاً على أن تغدو استثنائية الاهمية في إفريقيا حيث كانت منبع إلهام لكل من السنوسية والتيجانية، وجهاد الحاج عمر، والطريقة الصوفية في السودان. كان من شأن الانحلال السياسي للبلدان الإسلامية وصعود الإمبريالية الأوروبية أن يتمخضا عن إضفاء دور جديد على التصوف المجدد الذي تم إصلاحه على صعيد تعبئة الأقوام والشعوب الإسلامية واستنفارها للدفاع عن أوطانها ضد الهيمنة الأوروبية.

البنية الاجتماعية للإسلام

فرضت الانماط المختلفة للنخب والعقائد والروابط الإسلامية على المجتمعات

المسلمة بنية مركبة معقدة. على أحد المستويات يمكن عد الإسلام ديناً دولياً كان جميع المسلمين مرتبطين من خلاله بتراث مشترك من المعارف والمعتقدات، وبالأسفار والحج إلى بؤر مشتركة للعلم والعبادة، وبالانتساب إلى مذاهب دولية في الشريعة وأخويات دينية. كانت إستانبول، مثلاً العاصمة الدينية، ليس فقط للإمبراطورية العثمانية والعديد من الولايات العربية، بل ولآسيا الوسطى أيضاً. وكانت القاهرة تجتذب طلاب علم إلى أزهرها من أمكنة بعيدة ونائية مثل إندونيسيا وإفريقيا الغربية. امتدّت فروع المذاهب الفقهية عبر مناطق شاسعة. كان المالكيون أصحاب قصب السبق في إفريقيا الشمالية والغربية؛ في حين كانت الإمبراطورية العثمانية وآسيا الوسطى والهند من حصة الأحناف؛ أما الشوافع فنجدهم في كل من الهند وجنوب ـ شرق آسيا وإفريقيا الشرقية. بالمثل، قامت الأخويات الصوفية بتفريخ ولاءات إقليمية ودولية. انتشر النقشبنديون في طول الهند وعرضها، وفي آسيا الوسطى، والصين، والقفقاس، والشرق الأوسط. والطريقة التيجانية أصبحت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الأخوية الصوفية السائدة في إفريقيا الشمالية والغربية كلها، مع فروع مهمة في الشرق الأوسط. تركزت حركة الإصلاح على مكة والمدينة، إلا أنها بثت أشعة تأثيراتها نحو الهند، وإفريقيا الغربية وآسيا الوسطى (الداخلية) والصين. هذه الأمة الإسلامية الدولية أو الأممية تمكّننا من الحديث عن 'العالم الإسلامي'. ثمة، مع ذلك، مستوى آخر، إذ بقي الإسلام كثيف المحلّية، بمعنى أن المجتهدين وشيوخ التصوف بقوا متحصنين في جماعات معينة وممثلين لمفاهيم وممارسات كانت خليطاً جامعاً بين صيغ كونية شاملة للإسلام من ناحية وأعراف وعقائد وطرائق حياة محلية، من ناحية ثانية. يتعين فهم الإسلام، إذاً، على أنه دين كوني شامل من جهة، وفي سياقات خاصة عديدة من جهة ثانية.

كان للقيادة والمعتقدات الدينية الإسلامية تأثير عميق في التنظيم الاجتماعي للأقوام والشعوب الإسلامية. في المجتمعات الحضرية، التي كانت، عموماً، مقسمة إلى جماعات عائلية وعشائرية وولائية وسكنية قوية، استطاع الإسلام أن يكون الأساس المناسب لتنظيم الجماعات السكنية حول الجامع،



خريطة 8: مدارس الفقه الإسلامي والأخويات الصوفية: حوالي 1500 م.

والخانقاه (الزاوية ـ التكية)، أو الكلية (المعهد). وفي نسيج المراكز الحضرية كانت ثمة المذاهب الشرعية، والأخويات الصوفية، والفرق الشيعية المتماهية مع أحياء أو مهن أو أقليات قومية معينة. في مدن القرنين الحادي عشر والثاني عشر الإيرانية، مثلاً، كانت الأحياء وثيقة الارتباط والاندماج بالمذاهب الشرعية. في الهند وإفريقيا الشرقية ارتدت الجماعات التجارية، أحياناً، ثوباً إسماعيلياً طائفياً. درج الإسماعيليون على عادة تشكيل الروابط الجماعية التي عرفت باسم جماعتبندي التي كانت توفر القيادة السياسية، وتنظم العبادة والتعليم لجماعة صغيرة منطوية على ذاتها. بالمثل كانت جماعات الديولا أو الهوسا التجارية تؤلف جماعات محكمة الترابط والتلاحم في إفريقيا الغربية. في هذه الحالات، كانت صفتا الثقة والتجانس المطلوبتان في النشاطات التجارية تنبثقان من ولاءات عائلية وعرقية معززة دينياً.

إلا أن البلدات والمدن كانت أيضاً توفر خلفيات تساعد على التكامل والاندماج الاجتماعي والسياسي. هذه العملية كانت تتم عبر الأسواق، والمفاوضات السياسية المباشرة بين أعيان البلدة أو المدينة، وجملة فعاليات العلماء وشيوخ التصوف أو الدراويش. كانت مذاهب الشرع والطرق الصوفية تجتذب عناصر متنوعة من الكتلة السكانية إلى حوزاتها أو هيكلياتها الدينية، وكانت التجمعات الإسلامية تؤلف جماعات فرعية. كان يتم التعبير عن اندماجها التكاملي عبر الولاء للشريعة. وعبر الجماعات الحضرية اضطلع الإسلام بدور مهم في خلق شبكات تجارية وتنظيمات إدارية ودولاً على الصعيدين الإقليمي والدولي.

في مجتمعات قروية عديدة كثيراً ما كانت الهوية الإسلامية تُقحم إقحاماً على هوية قرية موجودة من قبل. ففي مينانغكاباو السومطرية، كانت للقرى الفلاحية بنية اجتماعية مزدوجة، عوملت فيها أمور العائلة والملكية من منطلق الانتماء إلى الأم، في حين كانت شؤون التجارة والسياسة تعالج من منطلقات أبوية إسلامية. في حالات أخرى، تجلى الخلط بين الهويتين الإسلامية وغير الإسلامية في تقديس المزارات، وفي الأعياد أو المهرجانات، وفي الإيمان

بالأرواح، وفي الممارسات الاستشفائية الشامانية أو السحرية القائمة على الجمع بين الإيمان بالقدرات الخارقة للأولياء الصالحين وبين حشد من المعتقدات الموروثة عما قبل الإسلام. كان التعبير عن القناعة الدينية يتم بالعبادة أمام المزارات والأمكنة المقدسة في دورة سنوية من الأعياد الدينية، والممارسات السحرية، وطقوس أخرى منطوية على مفاهيم وشعائر غير إسلامية أو قبل إسلامية. لم يكن الإيمان الإسلامي يفضي بالضرورة، إذاً، إلى تشكيل كتلة مؤمنين منظمة، بل يستطيع أن يضطلع بدور هوية مشتركة لأقوام متباينة حريصة على الاحتفاظ بقواعدها القرابية والإقليمية واللغوية والعرقية،... إلخ الخاصة المستمدة من ثقافات غير إسلامية، على صعيد التنظيم الجماعي والعلاقات الاجتماعية.

بعد القرن الثالث عشر أصبح التصوف مركزياً بالنسبة إلى المجتمعات السلالية. ففي هذه المجتمعات بدا الأولياء الصالحون شيوخاً أو معلمين كاريزميين أفراداً ـ بوصفهم سَدَنة المزارات والأضرحة المسؤولين أحياناً، والمنتسبين إلى أخويات معينة أحياناً أخرى. بدوا كذلك أعضاء سلالات مقدسة؛ سلالة بين جملة سلالات. لعل السلالات الصوفية في الجزائر والمغرب والصومال الجنوبي وموريتانيا وتركمانستان هي بين الأمثلة الكثيرة لجماعات دائبة على عطف تحدرها على النبي أو الخلفاء الأوائل (الراشدين)، جماعات منظمة بوصفها أسراً مستقلة ومنفصلة داخل إطار المجتمع القبلي المحيط. بالمثل، جماعات الديولا الإفريقية كانت مؤلفة من سلالات أو فئات مهنية متخصصة (كاستات) مشكِّلة أجزاء مكوِّنة في مجتمعات مركبة، متشظية غير مسلمة عادة. مرجعية هذه السلالات بقيت مستندة إلى النسب من ناحية وإلى المواصفات الصوفية من ناحية ثانية. أسهم الصوفيون، أفراداً وسلالات على حد سواء، في تيسير عملية اختيار الرؤساء، وفض النزاعات، وتنظيم تجارة المسافات الطويلة أو المشاريع الاقتصادية الأخرى.

كانت القيادة الصوفية قادرة أيضاً على توحيد العشائر والسلالات والقبائل في حركات أوسع، وفي غزوات قبلية، وفي تأسيس دول. في مثل هذه

جدول 10: موظفو المؤسسات الدينية الإسلامية

الخليفة	رأس الأمة حسب مفهوم الإسلام السُّنّي
الجوامع	
الإمام	قائد الصلاة
الخطيب	مطلق الموعظة الرسمية
المؤذن	رافع تكبيرات الدعوة إلى الصلاة
المذاهب	
الفقيه أو العالم	المطلع على الشريعة
المدرس	شيخ المعهد التعليمي 'الكتّاب'
إداريو القضاء	
القاضي	الحاكم
المفتي	المستشار القضائي
شيخ الإسلام	كبير المفتين ورئيس مؤسسة القضاء
المحتسب	مفتش الأسواق وفارض معايير الأخلاق
الأخويات الصوفية	
الشيخ (المرشد، ... إلخ)	الأستاذ أو الدليل الموجه
الخليفة	النائب، الوكيل
المقدم	رئيس الفرع المحلي للأخوية أو الطريقة
شيخ الشيوخ	رئيس شيوخ التصوف (مصر)
نيشين السجادة	الوارث، رئيس المزار أو القيم
سلالة النبي	
السيد، الشريف، نقيب الأشراف	مجموعة المنتمين إلى سلالة النبي
الشيعة الاثنا عشرية	
المجتهد	أستاذ الشرع المؤهل لإصدار أحكام شرعية مستقلة
حجة الله	مجتهد ذو مرتبة عليا (برهان الله)
آية الله	مجتهد ذو مرتبة عليا (رمز الله)
مرجع التقليد	الواعظ الديني الذي تتوجب طاعته
الإسماعيليون	
الداعي أو الداعية	المبشِّر
الحجة	ممثل الإمام الموثوق
الأئمة	خلفاء النبي وقادة المسلمين

الحالات، كانت القيادة والولاءات الدينية تُسهم في خلق بنية اجتماعية مزدوجة أو ثنائية تتولى فيها النخب الدينية تمثيل الحركة الأوسع والأكبر ويضطلع فيها زعماء علمانيون للقبائل أو العشائر والجماعات بدور تمثيل الوحدات الأضيق أو الأصغر. وفي مثل هذه الحالات، لم تكن الهوية الدينية الأكبر تمحو جوانب أخرى لولاءات عرقية أو قبلية أو عشائرية، بل يجري، بالأحرى، إقحامها عليها من فوق. بقيت الحركات المؤسسة بهذه الطريقة مرشحة للتفكك والعودة إلى أجزائها المكوِّنة.

ظل توحيد الأقوام الرعوية والقبلية في ظل قيادة دينية إسلامية ظاهرة متكررة. لعل الأنموذج الأول والرئيس هو الصَّهْر الأصلي لحشود بدو الجزيرة العربية في بوتقة حركة غازية، حركة فتوحات، عبر التبشير بالإسلام والهداية إليه. لاحقاً، في عُمان، نجح أئمة إباضيون (خوارج) في توحيد أعداد من القبائل العربية وحكمها. وفي إفريقيا الشمالية، خلال الحقبة الممتدة بين القرنين السابع والثالث عشر، جرى توحيد أقوام البربر تحت الرايات الخارجية (نسبة إلى الخوارج) والشيعية والإصلاحية السنية والصوفية لتأسيس الحركات الفاطمية والمرابطية والموحدية وغيرها. بعد القرن الثاني عشر، اضطلع التصوف بدور استثنائي الأهمية في توحيد القبائل. فالكتل السكانية الريفية في طول إفريقيا الشمالية وعرضها باتت منظمة في جماعات ذات قيادة صوفية. في المغرب كانت السلالتان الحاكمتان السعدية والعلوية مستندتين إلى ائتلافين خاضعين لقيادتين صوفيتين لأقوام رعوية وفلاحية جبلية. نجح الصفويون في توحيد حشود من الأفراد والموالي والعشائر لغزو إيران وحكمها. لم يكن فاتحو الأناضول وغزاته، رغم خضوعهم لنوع من التوجيه السلالي العام، إلا مجموعات ذات قيادات صوفية على المستوى المحلي الضيق. في العمق الآسيوي أو آسيا الداخلية، نجح الخواجات (الشيوخ) في اجتراح ائتلافات حاضنة لأقوام رعوية. القبائل التي احتلت الصومال توحدت في ظل الولاء لشيوخ طرائق صوفية. قامت الحملات الجهادية الفولانية الإفريقية الغربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على قاعدة الوعظ والتبشير بالإصلاح.

وهكذا فإن أعداداً كبيرة من الحركات 'القَبَلية' التي أوصلت إلى تأسيس دول إسلامية كانت مستندة إلى قيادات دينية إسلامية أو إلى الجمع بين الزعامتين الدينية الإسلامية من جهة والعلمانية من الجهة المقابلة. في المجتمعات القبلية دأبت القيادة الإسلامية على الدعوة إلى ثورات ألفية ومعارضات جذرية متطرفة للأنظمة القائمة. قبل الحقبة الحديثة كان ذلك هو التعبير الرئيس عن الاندفاع الإسلامي نحو تغيير العالم وصولاً إلى اجتراح نظام إنساني جديد.

الدول الإسلامية

أكثرية المجتمعات الإسلامية كانت خاضعة لحكم دول دأبت على التصرف بالتناغم مع القيادات الروحية المتمثلة بـ العلماء وشيوخ التصوف. كثيراً ما كانت هذه الدول مستندة إلى حُزَم متشابهة من المفاهيم والمؤسسات والمفردات. على العموم، أي حاكم مسلم كان هو الرمز لاي نظام شرعي، والضامن لفرض الشرائع الإسلامية، والممثل لاستمرارية الجماعات الإسلامية على الصعيد التاريخي. كان ينتظر من الدول والإمبراطوريات الإسلامية أن تتولى صيانة العبادات والتعليم والشريعة. أيام الحرب كان يتعين عليها أن تدافع عن البلاد وتتصدى للأعداء الكفرة؛ وفي أيام السلم أن تتولى رعاية المجتهدين والباحثين والحدب على الأولياء الصالحين والدراويش. كان وجود أي دولة إسلامية يطمئن أهلها إلى أن النظام المتمدن للعالم مدعوم.

كانت الدول الإسلامية شديدة التباين من حيث مشروعيتها الدينية. في حالات كثيرة، كانت هذه المشروعية معطوفة على شخص الحاكم. فأمويو دمشق، والعباسيون، والفاطميون، والمرابطون، والموحدون، وأمويو إسبانيا (الأندلس)، وقادة الحملات الجهادية الإفريقية الغربية في القرن التاسع عشر، كانوا، جميعاً، يرون أنفسَهم حكاماً شرعيين (بالمعنى الديني). كانوا ورثةَ مرجعيةِ النبي وسلطته؛ كانوا معلِّمين وحكاماً في الوقت نفسه. وبالمثل فإن خواجات كاشغر،

وشيوخ تصوف دول مغربية صغيرة، وصفويي إيران كانوا يعدون أنفسَهم أصحاب سلطة دينية جنباً إلى جنب مع مرجعية زمنية. في المغرب كانت شرعية الحاكم معتمدة على نَسَبه الزعامي أو الرئاسي ومؤهلاته الصوفية. كان من شأن جملة الحركات الإصلاحية في القرن التاسع عشر أن تتمخض عن نوع من إحياء التطلع إلى توحيد القيادة على الصعيدين الديني والسياسي.

في مجتمعات إسلامية أخرى، ارتبطت المشروعية ارتباطاً مباشراً بمؤسسات الدولة. فمشروعية الإمبراطورية العثمانية كانت مستمدة من صيتها الذائع بوصفها نظاماً جهادياً نجح في توسيع حدود الإسلام وفي الدفاع عن الشعوب الإسلامية ضد الكفار. حتى القرن التاسع عشر، حين كانت الدولة العثمانية في حالة انحطاط وعرضة لطغيان القوى الأوروبية، فإن أهمية هذه الدولة بالنسبة إلى الأمن الإسلامي بقيت من المسلمات البدهية.

وعلى نحو أعم، كانت عملية الشرعنة معتمدة على حشد من الرموز الأبوية الإسلامية وغير الإسلامية، أو الأممية، أو الكونية (الكوزمولوجية). فالنظام العباسي ومن ورثوه من المماليك، والعثمانيين، ولصفويين، والمغول، دأبوا على استحضار التحدر من نبالة عربية، أو فارسية، أو تركية تسويغاً لحكمهم. وكان كل نظام حريصاً أيضاً على رعاية نوع من الثقافة الأممية رغبة منه في رسم حدود هويته السياسية: تولى العباسيون والعثمانيون رعاية العمارة؛ وعكف المغول الجدد (في الهند) على الاهتمام بالرسم والموسيقا. ومن خلال رعايتها للفلسفة والعلوم كانت الأنظمة الإسلامية تحاول استحضار رموز كونية أساساً للنظام السياسي. كذلك جرى تصور فن إدارة الدولة لدى المسلمين على أنه فن تنظمه قواعد مستمدة كلياً من تقاليد ملكية علمانية. حاولت النخب الدولتية أن تنأى بنفسها عن الالتزامات الإسلامية عبر تبني سلسلة من الانجازات والمآثر الفنية الأدبية والعلمية ذات العلاقة الواهية بالإسلام ولكنها شكلت جزءاً من الثقافة السياسية التاريخية لمختلف المناطق الإسلامية. جاءت المستويات المتعددة للشرعنة متجاوبة مع الحاجة لكسب تأييد كتل سكانية متعددة الأعراق والأديان خاضعة خضوعاً مشتركاً لحكم إسلامي أو إذعانها له.

يضاف إلى ذلك أن كل نظام أبْدى قدراً ملحوظاً من الأصالة في انتقاء الأساليب الثقافية والفنية وفي مستوى تأكيد الرموز الإسلامية والأممية والكونية والأبوية. وهكذا فإن الأنظمة العربية كانت ميالة إلى اعتماد رموز إسلامية قوية بعيداً عن إبراز نظيرتها الأممية؛ في حين أن الإمبراطورية المغولية الهندية كانت على مستوى رفيع من التوفيقية. دأبت الأنظمة الإندونيسية والماليزية على تأبيد ثقافة دولة غير إسلامية ذات عناوين أكثر قليلاً من إسلامية. وعلى النقيض من ذلك، فإن جهاديات القرن التاسع عشر الإفريقية كانت شديدة التمسك برفع راية الحلم الطوباوي الإسلامي.

بقيت الدول الإسلامية ميالة إلى تبني ممارسات سياسية متشابهة وإعادة تحديد سوابق سياسية محلية من منطلقات إسلامية. فميليشيات الإمبراطوريات الإسلامية ذوات الجذور القبلية جرى قلبها عموماً إلى قوات مملوكية أو موالية. وقد كان هذا استثنائي الاهمية في الشرق الأوسط، حيث تم تجنيد قوات مملوكية استكمالاً أو إبدالاً لقوات قَبَلية، كما في أمثلة الإمبراطوريات العباسية والغزنوية والسلجوقية والمملوكية والعثمانية والصفوية. كذلك جرى استخدام المماليك في إفريقيا الشمالية. عموماً كان يتم تجنيد المماليك في العمق الآسيوي والقفقاس، إلا أنهم كانوا يؤخذون أيضاً من كتل سكانية غير مسلمة في شبه جزيرة البلقان وجورجيا وإفريقيا جنوب الصحراء. وقد كان المماليك يتشاركون في الحفاظ على هوية عرقية وثقافية مستندة إلى ماضيهم غير الإسلامي.

في الإدارة تقاسمت الدول الإسلامية أيضاً ممارسات متشابهة. ورث العباسيون ممارسات بيزنطية وساسانية على صعيد منح موارد ضريبية أو خراجية مقابل خدمات عسكرية، وعمد السلاجقة إلى قولبة إقطاع المراحل العباسية اللاحقة في نظام إدارة مالية ما لبث أن تعرض للتعديل، تحت عناوين مختلفة، بأيدي الإمبراطوريات المغولية والتيمورية والعثمانية والصفوية والأوزبكية والمغولية الجديدة (الهندية). فأنظمة الإقطاع، والتيمار، والتويول، والجاغير (كلها عناوين منح موارد خراجية) كانت تمثل مبدءاً موحداً قائماً على توفير دعم مالي غير ممركز لنخبة الدولة العسكرية. تجلت أمثلة أخرى من أوجه التطابق الإدارية

بين عدد من الدول الإسلامية في فرض الضرائب على أساس خراج الأرض أو جزية الرأس، وفي تخصيص الأوقاف لأغراض دينية. في أمثلة كثيرة، كما في العمق الآسيوي وإفريقيا الشمالية، كانت أوجه التماثل هذه ناجمة عن النقل المباشر لمؤسسات شرق أوسطية، أما في أمثلة أخرى كثيرة، فكانت نتيجة وراثة مؤسسات مشابهة من أنظمة سابقة غير إسلامية، ونتيجة اعتماد لغة مصطلحات إسلامية مشتركة لتوصيف سوابق متباينة، غير ذات علاقة ببعضها البعض.

جنباً إلى جنب مع ممارسات ورموز إسلامية، كانت الدول الإسلامية تتحدد بنمط علاقتها مع العلماء وشيوخ التصوف. كانت الأنظمة الملكية العثمانية والصفوية والبخارية (نسبة إلى بخارى) متمتعة بدعم قوي من جانب بيروقراطية علماء منظمة درجت على عد الدولة أساساً يتعذر الاستغناء عنه بالنسبة إلى الإسلام. دأبت هذه الدول على قمع الأخويات الصوفية المعادية، والاستيلاء على الوظائف السياسية للصوفيين عبر منح موظفي الدولة صلاحيات واسعة على صعيد تطبيق العدالة، وتنظيم الأمور الاقتصادية، وحماية التجارة، ورعاية التعليم. في هذه الحالات توافق العلماء، على زعم أن أي دولة، مهما كانت فاسدة وشريرة، تجب طاعتُها، لأن أي نظام أفضل من الفوضى. فبنظر العلماء لم يكن بديل سيطرة الدولة إلا الفوضى والعنف الفئوي. في بعض الممالك الإفريقية بقي العلماء، رغم عدم خضوعهم لأي مستوى رفيع من التنظيم من جانب الدولة، مصدر شرعنة سياسية - حتى من قبل رعايا من غير المسلمين، ممن سلموا بالسحر المتفوق للمتعلمين من أفراد حواشي البلاطات الإسلامية. في الهند نال المغول من العلماء قدراً ضئيلاً من التأييد وقدراً هائلاً من النقد. أما في إندونيسيا فلم يكن للنخب الإسلامية، على النقيض من ذلك، أي دور ذي شأن في إضفاء الشرعية على أنظمة الحكم، ولم يكونوا، إذا كانوا أي شيء، سوى قادة مقاومة فلاحية.

مع أن العلاقات بين الدول والعلماء كانت أميل إلى الاتصاف بالتبعية المتبادلة، أو الاعتماد المتبادل، فإن نظيرتها القائمة بين الدول ودراويش التصوف كانت أميل إلى التعارض والتضارب. ثمة طرق صوفية معينة تعاونت مع حكومة

مركزية واضطلعت بدور نقل المرجعية الحكومية إلى عامة الناس كما فعل السهروردیون في الهند والمولويون في الإمبراطورية العثمانية، غير أن التصوف كان سياسياً عادة، كما في مثال الشستيين بالهند. طرق صوفية كثيرة تصدت للحكومات وعارضتها، كما في جزائر ومغرب القرن الثامن عشر. عموماً، كانت دول عالية التنظيم ترى العلماء مؤهلين سياسياً، ولكنها ظلت تعد شيوخ التصوف منافسين سياسيين لا بد من قمعهم أو احتوائهم.

حتى في الحالات التي كان فيها الصوفيون مستقلين، كان نوع من الترابط الحميم يتطور بين دراويش التصوف والسلطات الرسمية. درج الحكام على عادة رعاية شيوخ التصوف التماساً لبعض البركة المعطوفة على الأولياء، وإيصال شرعية الصوفيين إلى الأمراء. في الهند كانت الطقوس والشعائر ذاتها مرعية في كل من بلاطات الطرق الصوفية وبلاط الحاكم. البلاطان كلاهما كانا يُعرفان بالاسم نفسه: "الدارقاه". وعلى العكس من ذلك فإن مرجعية شيوخ التصوف كانت مبنية على أساس ركائز دنيوية من النجاح والنفوذ والكفاءة في الأمور اليومية.

كانت الجوانب الإسلامية لهذه الدول مصحوبة بعناصر غير إسلامية مشتركة. تمثل أحدُ هذه العناصر باستيعاب نخب غير إسلامية. كثيراً ما كانت النخب 'المسلمة' في الدولة مؤلفة من محاربين كانت هويتهم القبلية طاغية على هويتهم الإسلامية. يضاف إلى ذلك أن مثل هذه القوات العسكرية القبلية كانت تتعرض لتكرر الاستكمال أو الاستبدال بمجندين من غير المسلمين. قام النظام المغولي الجديد (الهندي)، مثلاً، باستيعاب أمراء هندوس؛ ونُظُم شمال إفريقية اعتمدت على قوات كاتالونية وآراغونية. كانت الإمارات الفرعية الموالية التابعة لإمبراطوريات إسلامية كبرى تضم رؤساء قبائل، وأمراء إقطاع، وأعيان محليين آخرين من غير المسلمين. هذه الأنظمة التابعة كانت تُشرعَن عادة من منطلقات أبوية أو نسبية، لا من خلال العطف على أي رموز أو إيديولوجيا إسلامية.

كانت النظم والإمبراطوريات الإسلامية، إذاً، تشكيلات مركبة عادة منطوية على مؤسسات إسلامية في نسيج ثقافة سياسية أرحب. كانت هذه النظم

والإمبراطوريات تحمل قدراً متجذراً من غموض الهوية. على أحد المستويات، كانت مسلمة؛ على مستوى آخر، كانت راعية أممية (كوزموبوليتية) لأسلوب ثقافة ملكية أضفت، رغم التنويعات، تصوراً تكاملياً (جشطلت) موحداً، على جملة الثقافات الرسمية العثمانية، والصفوية، والمغولية الجديدة (الهندية)، والإسلامية الأخرى. فإنتاج المخطوطات المزخرفة، وإدخال الصيغ الأدبية الفارسية على اللغتين التركية والأوردوية، وتشييد الأوابد المعمارية المقببة، والعديد من الملامح الأخرى توحي بأحد البدائل الإمبراطورية للحضارة الإسلامية. وعلى مستوى آخر، بقيت ثقافة أنظمة الحكم الإسلامية إقليمية أيضاً ومستمدة من الجذور العميقة غير الإسلامية الممتدة إلى ما قبل الإسلام للمجتمعات الخاضعة لحكمها. إن المخزون المحلي من لغات، وتقاليد شعرية، وأجناس أدبية، وتصاميم معمارية، وحركات موسيقية، وممارسات عبادة وتقديس، جعل كل نظام إسلامي تعبيراً عن بيئة محلية معينة. لقد أضفت المستويات المتداخلة من الأساليب الثقافية الإسلامية الكونية، والإمبراطورية الأممية (الكوزموبوليتية)، والثقافية المحلية، هوية مميزة على كل نظام.

المجابهة مع أوروبا

مع حلول القرن الثامن عشر كانت المنظومة العالمية للمجتمعات الإسلامية قد بلغت أوجها وبدأت انحطاطها السياسي. كان الغزاة الأفغان قد نجحوا في إلحاق الهزيمة بالدولة الصفوية التي ما لبثت أن تفككت تماماً، وتخلى عنها أتباعها القبليون. عاشت الإمبراطورية العثمانية فترة من الحكم اللامركزي، مع أن مفهوم الدولة الإمبراطورية بقي على حاله دون مساس. تفككت الإمبراطورية المغولية الجديدة (الهندية) لتصبح عدة من الأنظمة المنطقية (نسبة إلى منطقة) والإقطاعية المتنافسة. في جنوب ـ شرق آسيا لم يسبق أن تم تأسيس أي نظام حكم ممركز في أرخبيل إندونيسيا أو شبه جزيرة ماليزيا، ولم تتحقق كبرى الدول الإندونيسية، إمبراطورية ماتارام الجاوية، إلا في ظل التحكم الهولندي المباشر على الصعيدين الاقتصادي والسياسي. في إفريقيا الشمالية كانت دول

وكتاب وأطباء ومحامين وأساتذة جامعات وإداريين وقضاة، أصبحت موجودة. وهكذا فإن المجتمع الأوروبي بات منقسماً إلى عدد كبير من الشرائح والطبقات الاجتماعية: النبلاء، والفرسان، والكهنة (رجال الدين)، وكتلة برجوازية موزعة بدورها على فئات التجار والحرفيين والمثقفين والمحامين وجماعات أخرى.

شكل تمايز المجتمع الأوروبي في المراحل الوسيطية المتأخرة حافزاً على تشكل جماعات تعاونية متآلفة حريصة على الدفاع عن مصالح أفرادها. جماعات معينة عملت على تلبية الحاجة إلى الأمن السياسي. فالإمارات الإقطاعية، والجماعات الأرستقراطية، والحكومات الكنسية، والروابط والجمعيات السلمية، والمشاعات أصبحت جميعاً بؤراً نشيطة وفعالة للنفوذ السياسي. وفي إطار الكنيسة برزت سلسلة من الرهبنات والاخويات المتحدة تعبيراً عن توجهات دينية جديدة. بادرت نقابات وجمعيات للتجار والحرفيين وشركات تجارية إلى تنظيم الفعاليات الاقتصادية. تم تأسيس الجامعات لمتابعة نشر المعارف العلمانية.

جرى التعبير عن التعددية في ميدان القيم كما على صعيد التنظيم الاجتماعي. ففيما بقيت المجتمعات المسلمة محافظة على نوع من الالتزام التقديسي بالشريعة والأمة، بادرت أوروبا إلى التسليم بشرعية عدد غير قليل من المعتقدات الدينية، أو الأخلاقية، أو المنظومات الفلسفية بما فيها فروسية الإقطاع ومغامراته الرومانسية والقانون الروماني والفلسفة والأخلاق العلمية البرجوازية ـ وكل منها عالم قِيَم مستقل عن العقائد المسيحية. كل صيغة من صيغ الحكم، وكل شريحة، وكل جماعة، كانت تعمل وفقاً لقوانينها وضوابطها الخاصة، ووفقاً لمفاهيمها الأخلاقية الخاصة، ووفقاً للفكرة المضمرة عن طبيعة الكائن الإنساني والتحقق البشري.

هذا التمايز بين الفعاليات والقيم تمت صيانته بفضل أشكال مسيحية وإقطاعية وحضرية إنسانية، من الالتزام بالقيمة الفطرية المتجذرة في الفرد الإنساني، في الإنسان الفرد. دأبت قيم مسيحية أساسية على تأكيد أهمية خلاص الروح الفردية. كان المجتمع الوسيطي يعترف بشرف المحارب الفطري ـ برعونته، وجبروته، وحقه في التعبير عن تلك الجبروت بالغزو (الفتح)، بما

تتحلى به الفروسية من شجاعة ولباقة وثأر واستغراق في مغامرات الحب. كانت عبقرية المحارب المتأصلة، وحقوقه مع حقوق من هم مثله من النبلاء في التنافس على الثروة والنفوذ والحب، تضفي الشرعية على التعبير الفردي عن الذات. بالمثل كانت الثقافة الإنسانية الجديدة للمدن ترى أن استحقاقات الفرد أعظم من استحقاقات المجتمع. كان مجتمع فلورنسا في القرن الثالث عشر يرى أن الفرد قابل للتهذيب والخلاص الشخصيين عبر الحب المسيحي والفروسي ومن خلال الصقل والتربية على الصعيدين البلاغي والبلاطي.

في هذا المجتمع التعددي كانت العلاقة بين الفرد والمجتمع مختلفة عن نظيرتها في الشرق الأوسط. ففي حين أن الواجبات الفردية كانت، في الشرق الأوسط، تتحدد من منطلق الانخراط في الجماعة المحددة دينياً، كان يجري تصور الفرد في أوروبا على مستويين: مستوى متركز على الأدوار الاختصاصية التي كان الأفراد يضطلعون بها في المجالات المهنية والتعاونية والوظيفية؛ ومستوى متركز على هوية روحية متأصلة. بات المجتمع نفسه يُنظر إليه بمنظار أفراد يؤدون وظيفة، رسالة، دوراً في عالم تعاوني، وتعددي، وعلماني.

يبدو أن النهضة وحركة الإصلاح الديني البروتستنتية قد بالغتا في تضخيم أهمية النزوع الأوروبي الكامن إلى تبني قيم تعددية وإقرار عظمة الفرد. في أجزاء كثيرة من أوروبا تمخض انهيارُ المجتمع الإقطاعي القائم على الزراعة، وتنامي المدن والحواضر، والشبكة التجارية المطردة الاتساع، عن قدر مفرط من القلق حول الأمن الشخصي، وصولاً، آخر المطاف، إلى التوجس وانشغال البال حول قيمة الأفراد وقابليتهم للخلاص. مثل هذه القوى لم تكن متناغمة في عملها، إلا أنها بقيت جبّارة في أوساط حاسمة وحساسة في كل من إنجلترا وفرنسا وألمانيا وسويسرا حيث انتظمت الجماعات البروتستنتية تلبية للحاجة الماسة إلى النظام والترابط الجماعي. في المجتمعات البروتستنتية تعززت وساوس العصر بعقيدة القَدَر المكتوب سلفاً، تلك العقيدة التي كان من المتعذر على المرء بموجبها أن يعرف آفاق خلاصه أو يؤثر فيها. من هم الخطاة ومن هم الناجون؟ كذلك أقدمت الطهرية (البيورتيانية) البروتستنتية على سد المنافذ

العثمانيون قد وطدوا مواقعهم وثبتوا أقدامهم في كل من شبه جزيرة البلقان وإفريقيا الشمالية، إلا أن الإمبراطورية الإسبانية كانت قد تمزقت أشلاء، مدمِّرة في انهيارها جملةً البيوتات التجارية والمصرفية الكبرى في كل من إيطاليا وألمانيا وقشتالة. زوال تلك البيوتات فتح الطريق أمام حقبة جديدة من الصراع من أجل التحكم باقتصاد العالم. ومع نهاية القرن السادس عشر، برزت هولندا وإنجلترا وفرنسا على الساحة العالمية بوصفها القوى المهيمنة على التجارة العالمية. كل منها كانت ستؤسس إمبراطورية تجارية عالمية مستندة إلى المبادرة البرجوازية، والتجارة المتطورة المتقنة، والمدفعية وتقنيات الملاحة المتقدمة، والاندفاع الذي لا يعرف معنى الرحمة في طريق السعي إلى الكسب. لم تكن البرتغال وإنجلترا وهولندا إلا بلداناً صغيرة استمدت قوتها من التفوق التكنولوجي والاقتصادي، ومن السفن والمدافع الأفضل، ومن المشروعات العلمية والتجارية الأغنى إنتاجاً، ومن الاستخدام الأعلى كفاءة للموارد البشرية. فقابلية تعبئة الناس وتنظيمهم بالحدود القصوى من الكفاءة العسكرية والاقتصادية كانت تمنحها تفوقاً حاسماً.

هذا التفوق قاد ليس فقط إلى السيطرة السياسية والتجارية، بل وإلى تغيير البنى الأساسية للاقتصاد العالمي. فمع أن اكتشاف طرق جديدة إلى الشرق لم يغلق الطرق الدولية الشرق أوسطية التقليدية، فإن هذه الطرق الجديدة أحدثت ثورة في توزيع الثروة. كانت أوروبا الآن ستزدهر بفضل ما تم الاستيلاء عليه من ذهب وفضة وتوابل ومنتجات أخرى للعالمين الجديد والقديم. حل البلطيق والأطلسي محل البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي بوصفهما بؤرتي التجارة العالمية الأهم. لم يعن تحول الطرق التجارية من البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلسي تغييراً في المسار وحسب، بل وتغييراً في طبيعة البضائع المتبادلة. ففي حين أن التجارة التقليدية كانت بسلع تَرَفية في المقام الأول صارت التجارة الحديثة قائمة على الاتجار بمنتجات زراعية وصناعية - بالأخشاب، والحبوب، والسمك، والملح - على نطاق واسع وباتت تمثل مستوى جديداً من الإنتاج البضاعي وتقسيم العمل في الاقتصاد العالمي. إن تشكيل

الإمبراطوريات التجارية الحديثة أفسح في المجال لقيام نظام استغلال اقتصادي أصبحت فيه أوروبا الطرف الرئيس المستفيد من نوع من أنواع تقسيم العمل العالمي بين مستعمرات منتجة للمواد الخام وحواضر منتجة لبضائع صناعية عالية القيمة وخدمات تجارية. وما لبثت الهيمنة التجارية الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر أن قادت في النهاية إلى انبثاق صيغة جديدة من صيغ الاقتصاد الصناعي الرأسمالي.

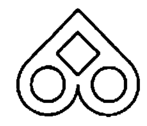
أدت قوة أوروبا المتصاعدة إلى إدخال هذه القارة في صراع عالمي مع مجتمعات إسلامية. ففيما كان الإسلام دائباً على التمدد من الشرق الأوسط إلى قلب جنوب وجنوب شرق آسيا وإفريقيا وأوروبا الشرقية، بدأت قوى أطلسية وأوروبية شمالية تؤكد طموحاتها الخاصة، مادَّةً نفوذَها إلى التخوم الشمالية والجنوبية لمجتمعات إسلامية. ومع أنها لم تكن مجتمعاً من النمط الأوروبي الغربي بالمعنى الدقيق للعبارة، فإن روسيا بدأت في القرن السابع عشر توسعها عبر آسيا الداخلية وسيبيريا وصولاً إلى المحيط الهادي. كان التوسع الروسي إقليمياً في المقام الأول، ومنطوياً على اجتياح واستيعاب كتل سكانية إسلامية وإذابتها في بوتقة إمبراطورية روسية. في القرن السادس عشر نجحت روسيا في استيعاب الدول التترية في حوض الفولغا؛ مع حلول القرن التاسع عشر كانت أكثرية الكتلة السكانية الكازاخية في السهوب الشمالية قد أصبحت خاضعة للسيطرة الروسية. تتوجت الفتوحات أو الغزوات الروسية بابتلاع ما وراء النهر ومناطق شرق بحر قزوين في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. في الوقت نفسه أقدمت الصين على إيجاد كيان تابع موال لها في تركستان الشرقية في القرن الثامن عشر، وجعلته ولاية من ولايات الصين في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. باتت روسيا والصين متحكمتين بالجزء الأكبر من الكتل السكانية المسلمة في آسيا الداخلية.

على التخوم الجنوبية للإسلام، بدأ التوسع الأوروبي بسلسلة من مبادرات فرسان المغامرات التجارية البرتغالية والهولندية والبريطانية، الذين ما لبثوا أن فازوا بإمبراطوريات بحرية وتجارية في البحار الجنوبية وصولاً إلى إقامة أنظمة

والنزعة الفردية. جملة المفاهيم السياسية ـ ولا سيما الوطنية ـ والقيم الأخلاقية الأوروبية بدأت تفعل فعلها في الكتل السكانية المسلمة. وهذه المفاعيل سرعان ما دشنت حقبة جديدة في تاريخ الشعوب الإسلامية. يختم الباب الثاني صفحاته مع وصول العالم الإسلامي إلى عتبة تحوله الحديث.

الفصل 13

إيران: إمبراطوريات المغول، والتيموريين، والصفويين



ورثت إيران حضارة زراعية ونظاماً ملكياً عن عهود سابقة. فالإمبراطورية السلجوقية كانت قد خَلَّفت نمطها الخاص من النخب المملوكية العسكرية وصيغ الإدارة الإقطاعية؛ ومن الثقافة الإسلامية والإيرانية الملكية المختلطة؛ ومن الروابط الدينية الإسلامية في قالب مذاهب شرعية سنية وأخويات صوفية وفرق شيعية؛ ومن الفئات المدينية المحلية والجماعات العشائرية الريفية القوية.

المغول

أنزلت الغزوات المغولية ضربة مدمرة بالحضارة الإيرانية ـ الإسلامية. بدأت الغزوات المغولية بتشكيل اتحاد لأقوام آسيا الداخلية تحت قيادة جنكيز خان. منطلقين من نوع من الإيمان بقَدَر حَسَمه الله انطلق المغول لاجتياح العالم المعروف كله، ونجحوا في إخضاع آسيا الشرقية والشرق الأوسط وسهوب أوروبا الشرقية لحكمهم. وفي غضون بضعة عقود باتوا يحكمون أوراسيا كلها من أوروبا الوسطى إلى المحيط الهادي. هذه الإمبراطورية الشاسعة تقاسمها

باسم "الياسا". حَكَمَ المغول إيران عن طريق توزيع الأرض على الزعامات العسكرية مراعي أو موارد خراج وضرائب. والزعامات بدورها قسمت الأرض بين أتباعها. كانت أراضي الرعي والفلاحة تختلط في مزارع أو عِزَب عرفت باسم "تويول"، مفهوم جامع بين أفكار مغولية عن توزيع المرعى ومفاهيم إدارية إيرانية عن توزيع حق تحصيل الضرائب. يضاف إلى ذلك أن الحكم المغولي اعتمد، كما فعلت الأنظمة السلجوقية السابقة، على دعم عائلات الأعيان المحليين. تحالف الإيلخانيون مع بيروقراطيي المدن الإيرانية وتجارها و'علمائها'. واصل العلماء، أو استأنفوا دورهم بوصفهم نخباً محلية. شغلوا مناصب القضاة، والوعاظ، والمحتسبين، وغيرها. النخب المدينية التي كانت وجاهتها مستندة إلى التفقه الإسلامي، ونفوذها الاجتماعي قائماً على امتلاك أحياء وحدائق مدينية وأراضي ريفية وعلى التحكم بالأوقاف، والتي كانت وظائفها تشمل الإدارة المالية والقضائية، ظلت توفر الاستمرارية في الحكم المحلي، وتحيِّد تأثيرات الأنظمة العسكرية المتغيرة. كانت هذه النخب تقوم أيضاً بتوفير الملاكات الإدارية لبناء سلسلة الحكومات المغولية والتيمورية المتعاقبة.

على الرغم من إحساسهم الذاتي بالتفوق، لم يعمد الإيلخانيون إلى فرض هوية لغوية أو دينية جديدة على الشرق الأوسط. وخلافاً للعرب الذين غيروا لغة المنطقة وديانتها، تعرض المغول للذوبان في بوتقة الإسلام والثقافة الفارسية. غير أنهم نجحوا، مع ذلك، في إغناء تلك الثقافة بمرحلة إبداعية جديدة. ففي عهد غازان (قازان)، تمت هداية النخبة العسكرية المغولية والتركية إلى الإسلام. في ظل الرعاية المغولية ازدهرت كتابة التاريخ، عاكسة الإحساس المغولي بالقَدَر الكوني. فكتاب الجويني (1226 ـ 1283): "غياث الأمم والتياث الظلم"، روى قصة جنكيز خان واجتياح إيران، ومعاصره تقريباً رشيد الدين (1247 ـ 1318)، الطبيب والوزير، كتب "جامع التواريخ"، موحداً التاريخ الصيني والهندي والأوروبي والمسلم والمغولي من منظور أممي (كوزموبوليتي) جديد إلى مصير البشرية. كان الإيلخانيون، مثلهم مثل الغزاة الأتراك الآخرين، مولعين ببناء الأضرحة الأبدة، وقد عدلوا صيغاً معمارية إيرانية أقدم بما يتناسب مع أوابد

تبريز، وسلطانية، وفارامين. تمثل أهم الإنشاءات الإيلخانية بضريح أولجايتو (1304 ـ 1317) في سلطانية، تلك الضريح الذي كانت قبته المركزية الكبرى مأثرة فنية عظيمة. حجارة أو ألواح الجص، التيراكوتا، والملونة استخدمت لزخرفة الواجهات الخارجية.

لعل التعبير الاروع عن المساهمة المغولية في إحياء أمجاد النظام الملكي الإيراني هو إنعاش رسم المخطوطات وإيضاحها. أصبحت تبريز بؤرة مدرسة مزدهرة. مؤلفات رشيد الدين التاريخية نُسخت وزُينت تكراراً. تلك أيضاً كان من نصيب قصائد "الشاهنامة" الملحمية، و"حياة الإسكندر"، و"حكايات كليلة ودمنة" الخيالية. تم استحداث تأثيرات صينية من جراء أسفار إداريين وجنود وتجار مغول عبر آسيا الداخلية، وعن طريق استيراد الحرير والخزف الصينيين. تتجلى التأثيرات الصينية في المعالجة الفنية للوحات المناظر والطيور والزهور والسحب؛ وفي تأليف مشاهد تبدو مرسومة على سطوح مائلة، وفي أساليب جديدة لجمع رسوم آدمية. أحد الرسوم الآدمية كان أرستقراطياً، مطولاً، جامداً، بملامح وجه مرسومة بدقة، ربما مع تلميح خفيف بحركة الرأس أو الإصبع؛ ونمط آخر كان رسماً كاريكاتورياً ذا تعبيرات شديدة الصراخ عن السخرية أو الألم. وهكذا فإن النظام الإيلخاني دأب على مواصلة الوجه الأممي (الكوزموبوليتي) للنظام الإيراني، وعلى تعزيز مفهومي المرجعية السلطوية والقَدَرية السياسية المغوليتين.

التيموريون

دام النظام الإيلخاني حتى العام 1336 حين تعرض، مثل الإمبراطورية السلجوقية، للتفكك والتحول إلى دول إقليمية متنافسة. ما لبثت جملة الدول الصغيرة الخَلَف أن ذابت بدورها في بوتقة إمبراطورية جديدة أسسها تيمور (تيمورلنك، 1370 ـ 1405) وورثتُه، الذين دشنوا مرحلة جديدة من مراحل تطور الثقافة الملكية الإيرانية. كان تيمور هذا مغامراً عسكرياً وصل إلى السلطة عبر تأسيس عصابات موالية من الأتباع وإلحاق الهزيمة بزعماء آخرين. في العام

القياديين تولوا قيادة انتفاضات ضد السلطات السياسية، وسعى اولوغ بك إلى استرضائهم وخطب ودهم عن طريق وقف عدد من الكليات (الزوايا والتكايا) في كل من بخارى وسمرقند. كذلك أمر بتشييد خانقاه (زاوية) للصوفيين إضافة إلى جامع كبير جديد. وبعد موت أولوغ بك، آلت السلطة السياسية المحلية إلى وليّ نقشبندي، زاهد بنمط حياة الطبقات العليا وكان له نفوذ قوي لدى الجيش والعامة، يدعى الخواجه أحرار (1404 ـ 1490).

كانت هراة المركز الثاني للثقافة الإسلامية. عاش شاه ـ رُخ (1407 ـ 1447) حياةً مسلمٍ ورع، ملتزماً بأداء فَرْضَي الصلاة والصيام في رمضان، مولعاً بالإصغاء إلى تلاوة القرآن؛ تولى رئاسة مجتمع كان المحتسبون فيه مفوضين بدخول البيوت الخاصة وهدر الخمور. أما السلطان حسين (1469 ـ 1506) فقد جعل هراة مركزاً للثقافة الأدبية التركية. فشخصية عصره العظيمة تمثلت بالمير علي شير نوائي (1441 ـ 1501). كان نوائي المنتسب إلى عائلة بيروقراطية هراتية هذا شاعراً بارزاً وراعياً للفنون والعلوم. وبوصفه أحد أعضاء حاشية البلاط كان وسيطاً بين الدولة ونخبة المدينة الدينية، وقد تكرس عضواً في الطريقة النقشبندية الصوفية. بلغت شهرته أوجها مترجماً للأدب الفارسي إلى لغة الجغطاي وشاعراً جعل اللهجة الجغطائية من اللغة التركية لغة رئيسة للثقافة التركية ـ الإسلامية الراقية.

تحت حكم التيموريين صارت هراة وبخارى أيضاً مركزين من مراكز تزيين المخطوطات. فمدرسة بهزاد (ت 1534 ـ 1535، أو 1536 ـ 1537) في هراة، وتبريز فيما بعد، ابتكرت أسلوباً جديداً. كانت لوحات الفترة التيمورية مشكَّلة بطريقة جديدة قامت على تقطيع سطح اللوحة إلى عدد من المشاهد أو المناظر، بدا كل منها مستقلاً عن الآخر. وكل جدار، أو سقف، أو بستان كان له نمطه الخاص المكتفي ذاتياً. غير أن جميع الأشياء المزينة تزييناً جميلاً داخل إطار اللوحة ـ البيوت، والحدائق، والقرميد، والسجاجيد، والحيوانات، والرسوم الآدمية ـ كان ينتظر منها أن تشكل أجزاء في مجمع أو تشكيلة أكبر. لم يكن الانموذج المثالي هو العنصر الجميل المنفرد بل جمال الكل. في اللوحات

التيمورية كان كل شيء خاضعاً للتصميم. حتى الرسوم الآدمية كانت تقدم بخطوط رشيقة مؤكدة بدلاً من الإيحاء بنوع من الشعور بحضور إنساني. كانت الوجوه خالية من التعابير. بقي الرسام التيموري، مثله مثل شاعر البلاط، مولعاً بالتزيين، وإمتاع المتفرج، وربما بالتعبير عن مجد أحد أولياء النعمة، ولكن دون إماطة اللثام عن أي أعماق عاطفية.

كان للنزعات الصوفية، هي الأخرى، تأثير قوي في الرسم الفارسي العائد إلى أواخر القرن الخامس عشر. فقصص الحب الفارسية الكلاسيكية، مثل قصة "مجنون ليلى"، كانت تقدم للإيحاء بمثل أعلى روحي. واللقاء الأخير للعاشقين، ذلك اللقاء الذي يفقدهما الوعي قبل إيصال حبهما إلى الذروة، إن هو إلا رمز للإيمان بأن الصوفي لا يستطيع الوصول إلى ضالته المنشودة إلا بعد الموت. كانت الرسوم المادية تكتسب معنى روحياً. فالمداخل والبوابات، مثلاً، توحي بالحركة من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي، بالانتقال من المستوى المادي إلى المستوى الروحي.

المجتمع الإيراني والحركات الصوفية

مع أن المغول والتيموريين أعادوا الروح إلى النظام الملكي الإيراني، فإن حكمهم كان شاهداً على تغييرات عميقة في بنية المجتمع الإيراني. أحدثت الغزوات المغولية تحولات ديموغرافية (سكانية)، واقتصادية، وسياسية. في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، استوطنت أعداد غفيرة من الأقوام التركية والمغولية إيران الشمالية - الغربية والأناضول، ومع حلول القرن الرابع عشر كانت كتلة سكانية تركية كبيرة قد استقرت أيضاً في إيران الشرقية وحوض نهر جيحون (أموداريا). ومنذ ذلك التاريخ، ظلت الأقوام التركية تشكل نحو ربع المجموع الكلي لسكان إيران. إن الحضور التركي أدى إلى إحداث تغيير جذري في الاقتصاد الإيراني. مساحات واسعة من الأراضي المزروعة تم قلبها إلى مراع. وجرى إغراء القرويين باعتماد حياة ترحال وتنقل، ممارسين الزراعة في بطون الأودية ورعي قطعان الأغنام في المرتفعات الجبلية المجاورة. فقط في عهد

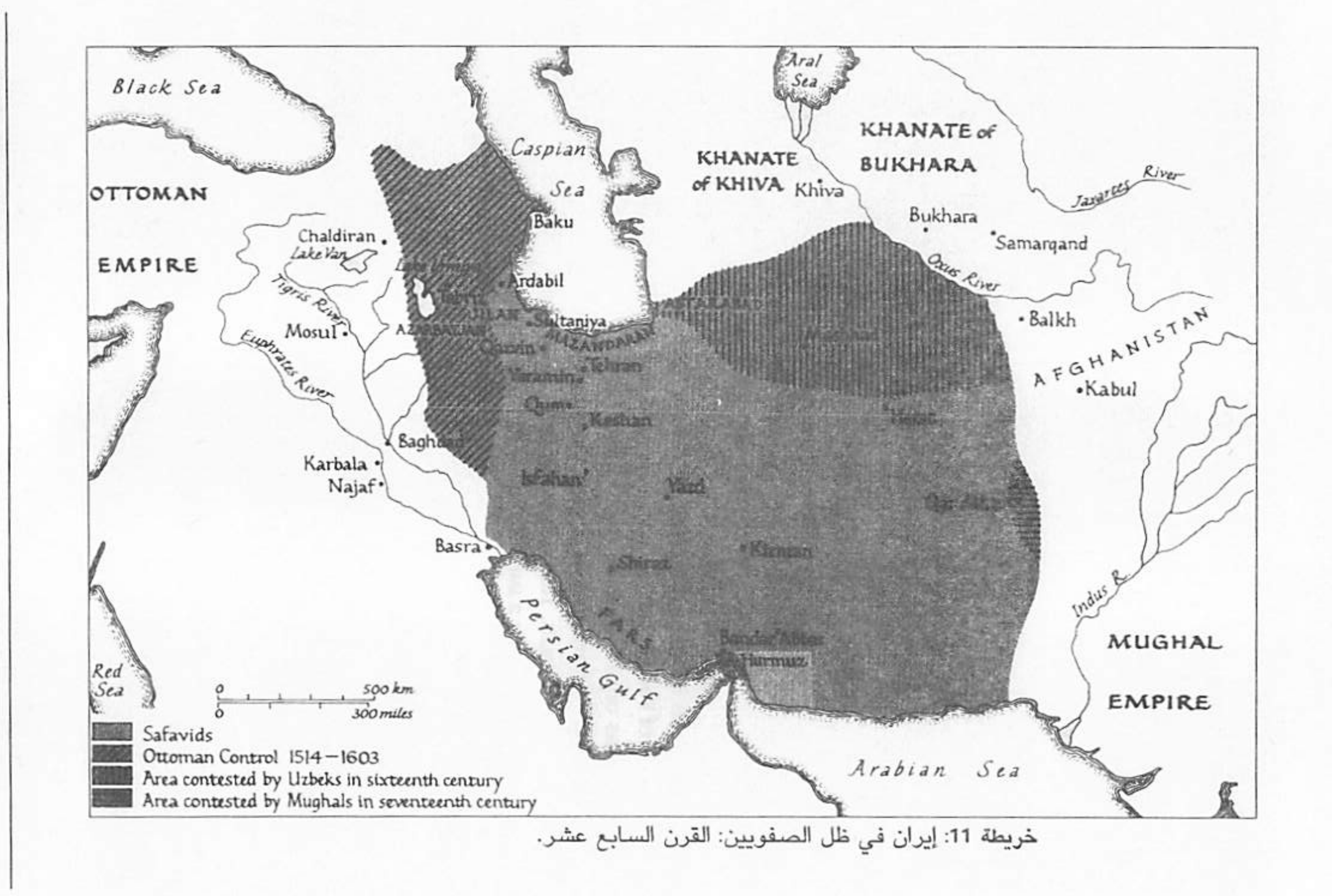
مناشدة السنة والشيعة على حد سواء، إذ حرصت على تبجيل آل النبي، بمن فيهم علي، جنباً إلى جنب مع شيوخ السنة وفقهائهم الكبار. كذلك كانت الصوفية الكبراوية عازمة على كسب البوذيين والوثنيين المهتدين إلى الإسلام. أما الحروفية التي أسسها فضل الله الأستراباذي (ت 1394)، فقد مثلت صيغة أكثر شعبية من صيغ الإسلام. ادعى الأستراباذي أنه الإمام الغائب، المتمتع بنعمة الاطلاع المباشر على إرادة الله. كان يرى أن من الممكن كسب معرفة أمور سرية وروحية عبر تفسير الأحرف الهجائية وفهم قيمها الرقمية المضمرة، لأن أحرف الألفباء هي الكون المصغر (المايكروكوزم)، الصورة المصغرة للحقيقة السماوية الإلهية. كان من شأن هذه المعرفة السرية أن تجلب نعمة الخلاص لأتباعه. وكان نورباكش (1393 ـ 1465)، مثل وعاظ تصوف كثيرين غيره، يرى أن المسيح الحقيقي يجب عليه أن يحمل راية الجهاد باسم الإسلام. تولى قيادة حركة تمردية في كردستان ضد الحكام التيموريين المحليين. ثمة حركات ألفية أخريبشرت بالمجابهة النهائية الحاسمة بين الخير والشر، وبمجيء المسيح، وبخلاص الجنس البشري.

كذلك كانت الحركة الصفوية، التي أسسها الشيخ صفي الدين (1252 ـ 1334)، وهو أستاذ دين سني متصوف متحدر من عائلة كردية في شمال ـ غرب إيران، تمثل تمرداً للإسلام الشعبي على الهيمنة العسكرية الفوضوية القائمة على الاستغلال. إلا أن الحركة الصفوية نجحت، خلافاً لغيرها من الحركات، في قيادة غزوة اجتاحت إيران وصولاً إلى تأسيس سلالة حاكمة جديدة تولّت الحكم خلال الفترة الممتدة من 1501 إلى 1722. بدأ مؤسس الحركة بإلقاء المواعظ والتبشير بإسلام مطهر ومستعاد. نجله صدر الدين حكم من 1334 إلى 1391 جعل الحركة منظمة هرمية، حساسة سياسياً، ومالكة. كان هذا هو الرئيس الأول للطريقة الذي ادعى التحدر من النبي. قام بتوسيع المجمع العائلي في أردبيل، مجهزاً إياه بعدد من المدارس وأمكنة الإقامة، كما وسع نشاطات الحركة التبشيرية. قام بتنظيم هرم المرشد الذي كان رأس الطريقة، والخلفاء الذين كانوا وكلاءه المباشرين، وبالإشراف على المبشرين، والدعاة، والمعاونين، والطلاب، والمبتدئين الأغرار.

في القرن الخامس عشر، أضحت الحركة الصفوية قوة سياسية نافذة في شمال - غرب إيران والأناضول الشرقي. انتهز الصفويون فرصة انهيار النظام التيموري والصراعات القبلية التركية للتحول من الوعظ إلى الفعل الكفاحي - الجهادي. كان الشيخ جنيد (1447 - 1460) المرشد الأول الذي قاتل الكتل السكانية المسيحية في جورجيا وطرابزون. حروبه ضد المسيحيين سرعان ما انقلبت على الدول الإسلامية القائمة، التي دانها بوصفها أنظمة كافرة.

اعتمدت الخطة الصفوية الأكثر جهادية على التجنيد الفعال لكل من الأفراد والجماعات الأويماقية والقبلية. وكان الاتباع الاناضوليون أفراداً من الجنود والمغامرين وفرت لهم الطريقة الصفوية فرصة للتنظيم السياسي. أما المؤيدون الإيرانيون فكانوا رعاة وفلاحين وحرفيين وزعماء سلالات عائلية متوسطة من الاتراك والأكراد والناطقين باللغة اللورية، ممن التحقوا بركب الصوفيين للوقوف في وجه الأمراء القبليين الأقوى. يضاف أن الشيخ جنيد صاهر وناسب عدداً من عائلات الأمراء المحليين لبناء التحالفات وتجنيد قبائل بأسرها لخدمة قضيته. كان مجندوه يعرفون باسم القِزِلباش، إشارة إلى لفّات الرأس الحمراء المميزة التي كانت تبين أنهم تلامذة البيت الصفوي ومقاتلوه. مع تزاحم الكتل السكانية المستغَلة على الأخويات الصوفية بحثاً عن قيادة لنضالهم في سبيل البقاء وتعبيراً عن الحلم بالخلاص، دأب الصفويون على الجمع بين قوى المتدينين الصادقين والأويماقات الموالية لتأسيس أسرة حاكمة وإقامة إمبراطورية تمثل باقة جديدة من القوى الإمبراطورية والدينية والقبلية.

جاءت إعادة التوجه نحو الفعل السياسي الجهادي مصحوبة بنوع من التركيز على الاجتهاد العقائدي. بادر الصفويون إلى إعلان ولاءاتهم الشيعية، وادعى الشاه إسماعيل (1487 - 1524) أنه الإمام الغائب، المجسّد لِعَليّ، وأحد تجليات الوجود الإلهي. زعم إسماعيل أنه من نسل الإمام السابع، والسليل السابع في الخط الصفوي، حيث كل إمام جديد كان يمرر النار السماوية من جيل إلى جيل. وبالاستناد إلى حشد التلفيقات والحلول التوفيقية الدينية المتراكمة



خريطة 11: إيران في ظل الصفويين: القرن السابع عشر.

ديني كبير (صدر) يتولى الإشراف على التعيينات القضائية والأوقاف الخيرية. وانسجاماً مع تقاليد أنظمة حكم إسلامية سابقة، عمد الصفويون إلى تشكيل قوات مملوكية جورجية وشركسية وأرمنية وتركية لموازنة نفوذ أمراء الحرب الأتراك.

انتكست المبادرة الرامية إلى مركزة السلطة السياسية بسبب عدد من العهود المهلهلة غير الفعالة في النصف الثاني من القرن السادس عشر، إلا أن برنامج بناء الدولة ما لبث أن استؤنف من قبل الشاه عباس (1588 ـ 1629). انطلق عباس هذا من إعادة بناء الجيش. قام بتكتيل المؤيدين الأوفياء من القزلباش الذين عُرفوا باسم شاه سَفَن (محبي الشاه). سارع إلى تدعيم هذه القوات بأعداد من المماليك الجورجيين والأرمن. بنادق الموسكت ووحدات المدفعية الجديدة أضفت على جيوش الشاه طاقات نارية حديثة، وجعلتها مكافئة للقوات الإنكشارية العثمانية. إن المزاوجة بين مماليك قفقاسيين من ناحية وقوات مشاة ومدفعية من الفرس من ناحية ثانية أعطت عباساً القوة العسكرية اللازمة لتعزيز منعة تخوم دولته وتحصين السلطة الداخلية.

تم تأمين القاعدة المالية للجيوش المملوكية عن طريق الاستيلاء على أراضي القزلباش وتحويلها إلى أملاك عائدة للتاج. صار الوزراء مسؤولين عن استثمار هذه الأراضي واستغلال مواردها. كان من المنتظر أن يبادر هؤلاء إلى التوظيف في منشآت الري، وإلى توفير الحماية للفلاحين من الظلم، وإلى ضمان تحصيل الأجور والضرائب. غير أن الإدارة البيروقراطية لم تتم مركزتها مئة بالمئة. ولتسديد معاشات الجنود، لاذ عباس بالممارسة الإسلامية والإيرانية الأساسية القائمة على تخصيص الإقطاعات أو التويول، التي كثيراً ما انقلبت إلى ملكيات خاصة للمُقْطَعين. عموماً، كان النفوذ الملكي يجري توظيفه لترجيح كفة الزعماء الأقل شأناً المرشحين للتحالف مع الشاه على حساب الحيتان الكبار. نجح عباس في اختزال سلطة كبار الأقطاب دون تغيير البنية الأساسية لنظام الأويماق التركي السياسي. في أعقاب موته، واصلت الدولة الإيرانية عملها بفضل تعديل ميزان القوة بين النظام الصفوي والنخب الأويماقية.



صورة **11**: زي البلاط الفارسي في الحقبة الصفوية: (أ) زي رجالي

كان حجر زاوية برنامج الشاه عباس على الصعيدين الإداري والاقتصادي متمثلاً بإنشاء أصفهان واتخاذها عاصمة جديدة عظيمة. كان الأمر جوهرياً بالنسبة إلى دولة ممركزة كما من حيث إضفاء الصفة الشرعية على السلالة الحاكمة الصفوية. بنى الصفويون المدينة الجديدة حول ميدان الشاه (ميدان شاه)، حول تلك الساحة الكبيرة بعرض 160م وطول 500م. كانت الساحة تشكل سوقاً، ومكان مهرجانات، وملعب بولو. كانت محاطة بصفوف مباني محلات



صورة **11**: زي البلاط الفارسي في الحقبة الصفوية: (ب) زي نسوي.

تجارية من طبقتين مع مبان رئيسة أو أقواس على أضلاع الجهات الأربع. شرقاً كان مسجد الشيخ لطف الله، الذي بدئ به في العام 1603 وأُنجز في العام 1618، منبر خطابة مصمماً لصلاة الشاه الخاصة. إلى الجنوب كان ثمة المسجد الملكي الذي بدئ ببنائه في العام 1611 وتم إنجازه في العام 1629. في الجهة الغربية كان هناك قصر الباب العالي، الذي كان المقر الرئيس للإدارة والحكم. على الجانب الشمالي من الساحة كان ثمة قوس آبدي هائل شكل

المدخل إلى البازار الملكي بحشده الذي لا يحصره عد من الدكاكين والحمامات والخانات والجوامع والمعاهد التعليمية. من الميدان كان شارع جهارباغ (البساتين الأربعة) يمتد مسافة ميلين ونصف وصولاً إلى القصر الصيفي الذي كان الحاكم يستقبل فيه السفراء ويقيم الاحتفالات الرسمية. على جانبي الشارع كانت ثمة حدائق متقنة، ومساكن حريم الشاه، ومساكن أعضاء الحاشية والسفراء الأجانب. المجمع بمجمله كان آية نموذجية رائعة من آيات تخطيط المدن الشرق أوسطية.

كانت بازارات أصفهان أساسية بالنسبة إلى اقتصاد الدولة، لأنها كانت تقوم على تركيز الإنتاج والتسويق وإخضاعهما للسلطات الضريبية الرسمية. كانت العاصمة الجديدة خزاناً للمجندين في الجيوش الإمبراطورية والعاملين في الإدارة؛ إضافة إلى أنها لم تكن أقل أهمية فيما يخص حيوية الإسلام الإيراني وقوته. ففي العام 1666 كانت أصفهان، إذا صدقنا ما قاله أحد زوارها الأوروبيين، تنعم بـ 162 جامعاً، و48 معهداً تعليمياً، و182 خاناً (نُزُلاً)، و273 حماماً عاماً، جميعها مشيدة في عهدي عباس الأول وعباس الثاني (1642 - 1666).

كذلك كانت أصفهان ترمز إلى مشروعية السلالة الحاكمة. فساحاتها وبازاراتها الفسيحة كانت رمزاً لتنظيم العالم بأوامر ملكية؛ أوابدها الدينية دليل صيانة إمبراطورية للعقيدة والدين؛ زخرفاتها الفاخرة تعبيرات كونية شاملة عن البهاء الملوكي. الادعاءات الصفوية للشرعية كانت تستمد أبعاداً إضافية من قاعدتها الدينية عبر الانطواء على موضوعات تقليدية منتمية إلى العظمة الملكية الإيرانية.

ثمة كانت دلائل جديدة على نوع من التصور الجديد للنظام الملكي. ففي العام 1510 تم نقل المدرسة التيمورية في الرسم من هراة إلى تبريز. وأعظم رسامي العصر بهزاد عُين مديراً للمكتبة الملكية ومشرفاً على الورشة التي أنتجت أعداداً كبيرة من المخطوطات المزينة والمنمنمة. كذلك كان الشاه طهماسب راعياً لإنتاج الأثواب، والستائر الحريرية، والحاجات المصنوعة من

المعادن والخزف. حافظ على هذه الكنوز كما لو كانت أسباب زينة خاصة وملكية، ولم يبال بالجوامع أو المزارات أو المعاهد الشرعية أو التعبيرات العامة الأخرى عن المرجعية الإمبراطورية. أنتجت المدرسة التيمورية طبعة مزينة ومنمنمة للشاه نامة (كتاب الملوك) الذي يضم بين دفتيه 250 لوحة ويشكل واحداً من عيون الآثار والإنجازات العظيمة في فن المخطوطات الإيرانية والإسلامية المنمنمة. كانت أصفهان مأثرته الأولى، إلا أنه تولى أيضاً رعاية لوحات تصور المعارك، ومشاهد الصيد والقنص، والحفلات الملكية. بعد موته توجه الجهد الفني نحو التعبيرات والموضوعات العاطفية عن الحياة اليومية الخاصة: جملة موضوعات التقليد الملكي العظيمة وضعت جانباً لصالح مشاهد أكثر اتصافاً بالواقعية والعلمانية مثل أزواج في حالة عناق، كان من شأنها أن تدغدغ مشاعر طبقة أرستقراطية من البيروقراطيين والإقطاعيين والجنود. ثمة رسوم صفحات إفرادية تم إنجازها لضمها إلى البومات. قام أسلوب العقود الأخيرة من القرن السابع عشر على المزاوجة بين النزعة الشهوانية الحسية والواقعية.

في ظل عباس الأول بلغ النظام الملكي الصفوي أوج نفوذه السياسي. كان حكمه حكم دولة عائلة مجيدة، حيث الحاكم محاط بخدمه الشخصيين وجنوده وموظفيه الإداريين. كان قابضاً بقوة على زمام التحكم بالجهاز البيروقراطي وتحصيل الضرائب، ومحتكراً تصنيع وتسويق سلع قماشية مهمة ومنتجات أخرى، وبانياً لمدن عظيمة، ومتولياً صيانة المزارات والطرق تعبيراً عن حرصه الأبوي على رخاء شعبه. ومع أن عهد حكمه شكل أوج الدولة الإيرانية، فإن إنجازه بقي ناقصاً. لم يوفق قط في تأسيس نظام ممركز مئة بالمئة. فالسياسات الإدارية العسكرية التي اختزلت نفوذ الأمراء الأتراك لم تنجح في الحلول محلها. وخططه التجارية لم تحقق إلا قدراً قصير العمر من النجاح؛ أما جهوده الدينية والفنية فما لبثت، مع مرور الزمن، أن آلت إلى آخرين. في النهاية أثبتت النخب الريفية أنها مفرطة الجبروت، والدعم التجاري المديني والإقطاعي الريفي أضعف من أن تستطيع إدامة دولة مركزية.

تحوّل إيران إلى المذهب الشيعي

بالتوازي مع عملية بناء الدولة، عكف الصفويون على إيجاد مؤسسة دينية كان من شأنها أن تضفي مرجعيتها وخدماتها الإدارية على النظام. مناشدات الصفويين الدينية الأولى كانت موجهة نحو مؤيديهم من القزلباش والقبائل، أولئك المؤيدين الذين وعدوهم بالتحقق الخلاصي المسيحاني. ادعى الشاه إسماعيل أنه من تجليات الله، وأنه نار الإمام الغائب الإلهية، وأنه المهدي. أطلق على نفسه لقب ظل الله على الأرض، حانياً حذو أباطرة الفرس وأكاسرتهم. وبوصفه سليل الإمام السابع، وزعيماً معصوماً، وفيضاً من الوجود الإلهي، فإن سلطته كانت مطلقة دون أي نقاش. هذه المرجعية الشخصية تعززت عبر تقديس أجداد الصفويين في أردبيل ومن خلال الرعاية الصفوية المباشرة لكبريات المزارات الإيرانية.

هذه المرجعية المطلقة كانت تُبَلَّغ إلى أتباعه من خلال دوره مرشداً كاملاً (مرشدي كامل). كان يُنْتَظَر من أتباع إسماعيل أن يكونوا شديدي الالتزام بناموس سلوك معروف باسم صوفيغاره؛ وكان العصيان يعاقب بالطرد من الطريقة، بل وربما بالإعدام. إلا أن ولاء القزلباش بقي سيفاً ذا حدين، لأن التطلعات والحوافز الألفية التي كانت قد أوصلت الصفويين إلى السلطة كانت أيضاً قابلة لأن تدار ضدهم. فالهزيمة أمام العثمانيين في معركة تشالديران عام 1514 نسفت إيمان القزلباش باستحالة قهر قائدهم.

لمواجهة مضاعفات الحماسة القزلباشية والاستجابة الفاترة من جانب الإيرانيين، تمت إزاحة مزاعم إسماعيل المهدوية المسيحانية جانباً لصالح مذهب شيعي على الطريقة الاثني عشرية، وهو شكل أكثر اتصافاً بالصفة المؤسسية من أشكال المذهب الشيعي، شكل تم إعلانُه الدينَ الرسمي لإيران. غير أن إسماعيل لم يكن يملك إلا القليل مما يمكنه البناء على أساسه؛ فرغم وجود جيوب شيعية في قُم وأصفهان، فإن أكثرية الكتلة السكانية كانت سنية. بادر إسماعيل إلى استيراد فقهاء شيعة من الاثني عشرية، من سورية، والبحرين،

وشمال شرق الجزيرة العربية، والعراق. قام علي الكركي (1465 ـ 1534) بتأسيس المدرسة الشيعية الأولى في إيران.

بعد ذلك عكف الصفويون على تنظيم العلماء في جهاز بيروقراطي خاضع لسيطرة الدولة وتحكمها. كان الصدر هو ضابط الارتباط بين الشاه والمؤسسة الدينية، إلا أن وظائفه ومهماته ما لبثت أن اتسعت، تدريجياً، لتشمل تعيين القضاة والمدرسين وإدارات الأوقاف. جرى استحداث الديوان باجي بوصفه محكمة عليا للاستئناف. هبات من الأراضي، عرفت باسم سويورغال، مُنحت أيضاً إلى عائلات دينية بارزة، وسُمح لها بالانتقال من جيل إلى جيل دون أي رسوم أو ضرائب. أصبحت النخبة الدينية جزءاً من أرستقراطية ملاك الأراضي الإيرانيين. في الفترة الأولى من تاريخ الشيعة في إيران، كانت السيطرة الإدارية والأخلاقية المعنوية للشاهات على المؤسسة الدينية كاملة افتراضياً. أدى الأمر إلى جعل العلماء الشيعة ميالين للتسليم بسلطة الدولة وتأكيد تلك العناصر المتضمنة إصراراً على كون نظام الدولة ضرورة تاريخية في التراث الشيعي.

وإدامة للدين الرسمي، أطلق الصفويون برنامجاً جريئاً لاستئصال جميع الصيغ المنافسة من صيغ الإسلام في مجتمع كان على درجة عالية من التعددية والتنوع. تم فرض المذهب الشيعي 'الاثني عشري' عبر موجة من عمليات الاضطهاد والمطاردة. قام الصفويون بقمع أتباعهم المهدويين المتطرفين الذين بدوا مؤهلين لتحويل حماستهم الدينية ضدهم. أقدم إسماعيل وطهماسب على إعدام غلاة التدين الذين أعلنوهما مهديين مخلصين. لم يتردد عباس الأول في ذبح مريديه من دراويش التصوف، الذين اتُّهموا بالتعاون مع العثمانيين والإخفاق في وضع إرادة السيد فوق كل الاعتبارات الأخرى. حركات الفية أخرى في إيران الشمالية ـ الغربية تعرضت أيضاً للقمع.

زادت هيمنة المذهب الشيعي رسوخاً من جراء قمع أتباع المذاهب الأخرى. جرى نسف المزارات الصوفية؛ وأقدم إسماعيل على تدنيس الأضرحة النقشبندية، وقمع الطرق الخلوتية والذهبية والنوربخشية. فيما بعد، استولى عباس الأول على خانقات طريقة نعمة الله وحَوَّلَها إلى منظمات شبابية. تعرضت فريضة الحج إلى

مكة للإهمال لصالح زيارات طقسية إلى أضرحة أئمة الشيعة. عمليات مطاردة السنة وأرباب التصوف تواصلت على نحو متقطع على امتداد القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى أن قام محمد باقر المجلسي (ت 1699)، رأس علماء الشيعة، بإبعاد الباقين من دراويش التصوف عن أصفهان. غير أن أفراداً من أتباع الطريقة الصوفية القلندرية لاذوا، رغم الاضطهاد والملاحقة، بحياة التشرد والتسكع، رافضين سائر العلاقات الدنيوية، فبقوا ذوي تأثير روحي ذي شأن.

كذلك كان الشاهات معادين للجاليات والطوائف غير المسلمة. فرمانات صادرة عن عباس الأول وفَّرَتْ إمكانية مبادرة أي مهتد إلى الإسلام آتياً من اليهودية أو المسيحية إلى المطالبة بأملاك أقربائه. وفي العام 1656 أعطى عباس الثاني وزراءه سلطات واسعة لإجبار اليهود على التحول إلى مسلمين. واستطاع المجلسي أن يقنع الشاه حسين (1688 ـ 1726) بإصدار مرسوم قضى بهداية الزرادشتيين القسرية إلى الإسلام. إلا أن علماء الشيعة، كانوا أقل شراسة في تعاملهم مع الأرمن. حافظ هؤلاء على علاقات ودية مع النظام الإيراني بسبب عدائهم المشترك لكنيسة الروم الأرثوذكس. كذلك كان الأرمن والجورجيون يوفرون أعداداً ذات شأن من المجندين لجيش الشاه والإداريين لمؤسساته التجارية.

ومع ذلك فإن نجاح المذهب الشيعي 'الاثني عشري' لم يعتمد على سلطة الدولة وحدها وحسب، بل واعتمد أيضاً على مناشدة هذا المذهب الدينية المتاصلة. فالشيعية الإيرانية كانت قائمة على تحقيق نوع من التكامل بين مختلف صيغ الإسلام الشرعية والعرفانية والشعبية. أفضى قمع التصوف، خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، إلى استيعاب جملة من الأفكار العرفانية والفلسفية في المؤسسة 'الاثني عشرية'، وإلى احتواء تقليد إضفاء صفة القداسة على الحسين وعلي وغيرهما من أئمة الشيعة بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الإسلام الإيراني. ثمة مدرسة فلسفية جديدة، بقيادة المير داماد (ت 1631) وتلميذه الملا صدرا (ت 1640)، قامت على الجمع بين النصوص الشيعية المقدسة، واللاهوت (الكلام)، والتأمل الباطني الصوفي لإيجاد طبعة شيعية للتصوف وتوفير قاعدة

فلسفية للوعي الديني الفردي وللولاء الشيعي للأئمة. زاوجت المدرسة الجديدة نزعة السهروردي التنويرية (انظر الفصل الثاني عشر) مع أقوال علي والأئمة، ومع عناصر من الفلسفة اليونانية، ومع تعاليم ابن عربي، وانتمت إلى التراث الأفلاطوني المحدث أكثر من انتسابها إلى الفلسفة الأرسطوطاليسية اليونانية والإسلامية.

تمثلت المشكلة المركزية عند المير داماد بخلق الكون وتحديد مكان الإنسان فيه. بادر إلى مقاربة القضية الكلاسيكية لدى اللاهوت المدرسي (السكولاستيكي) - قضية: هل العالم أبدي أم أنه مخلوق زمانياً؟ - عن طريق تقديم حالة وسطى، منزلة بين المنزلتين. قام بتقسيم الواقع الزماني إلى ثلاث مقولات: الدهر، والسرمد، والزمان. الدهر يعني الأبدية وينطبق على الجوهر الإلهي، الذي هو أحادي دون أي تمايزات داخلية. إلا أن الجوهر الإلهي يبقى، على أي حال منبع جملة الأسماء والصفات المتكاملة معه من ناحية والمنفصلة عنه من ناحية ثانية. توصف العلاقة بين الجوهر والصفات بالسرمدية. بدورها تكون الأسماء والصفات هي النماذج الأصلية التي تفرز العالم المادي والقابل للتغيير. هذا الأخير يوصف بأنه الزمان، أو المؤقت. ليس العالم المخلوق، رغم وجوده في الزمن، زمانياً خالصاً في أساسه، لأنه بات موجوداً بفعل نماذج أصلية موجودة منذ ما قبل خلق العالم وهي نفسها أبدية. حاول المير داماد، حاذياً حذو الأفلاطونيين المحدثين، سد الفجوة الفاصلة بين الله والخلق والعمل على التوفيق بين تعالي الله وحلوله في العالم المخلوق.

بنظر المير داماد، كما بنظر الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين والتنويريين، يقف الإنسان، الكائن البشري، موقفاً وسطاً، يشكل جسراً بين العالم الأبدي وعالم الزمان. يتمتع الإنسان بملكات الإدراك والتصور والعقل التي تصل بين العالمين المرئي وغير المرئي. فالروح تقوم باستقبال تصورات محسوسة من العالم المادي من ناحية، وتستنير، من ناحية ثانية، بالمفاهيم القابلة للفهم المنبثقة من عالم الروح. "فعالم المثال"، أو ملكوت النماذج الأصلية، الواقع في مكان وسط بين الإدراك الحسي المادي من جهة والتجريد الذهني من الجهة

المقابلة، إنْ هو إلا الأساس الوجودي (الأنطولوجي) للخيال الرمزي لتجربة الحلم، وللالتزام الديني. إن تأكيد هذا الواقع الوسطي أو الحقيقية الوسطية أضفى على المذهب الشيعي نوعاً من التفسير العقلاني للحقيقة الموحى بها، حقيقة الوحي، وحدد المعنى الماورائي (الميتافيزيقي) لسعي الفرد التماساً للخلاص الروحي.

إن الإجلال الشعبي لشخصيات مقدسة كان أيضاً جزءاً من الشيعية الإيرانية. فالمزارات العظمى في مشهد وقُم تمت إعادة بنائها في عهد عباس الأول، وجرى تخصيصها بممتلكات وقفية واسعة. ثمة "إمامزادات" منكَّرة بأشخاص منتسبين إلى أئمة مباشرة أو مداورة، أو "إمامبارات" مكرسة للحسين والحسن حلت محل مزارات قروية شعبية. جرى إبدال الحج إلى مكة بزيارة كربلاء. والزيارات (السياحات) الطقسية الاحتفالية إلى أضرحة الأئمة وعائلاتهم، تمت ترقيتها لتصبح بدائل من تقديس المزارات الصوفية؛ حلت "الإمامبارات" محل الخانقات الصوفية بؤراً للتقوى والورع، تماماً كما حل الإمام الغائب محل القطب الصوفي موضوعاً للتقديس الديني.

مهرجانات شهر محرم صارت المحور الاحتفالي للتقويم الديني الشيعي. تلاوات قصة الحسين الملحمية التي تدمي القلوب، والمواكب المنطوية على عمليات جلد الذات، ومشاهد الآلام، والمواعظ، وتلاوة المراثي، كانت تطبع فترة الحداد والتكفير عن موته. جماعات الأحياء، وعصابات الشباب، وشلل الفتوة، والفرق الدينية كانت تتنافس فيما بينها على تبجيل الحسين، وكثيراً ما كانت تنتهي بصراعات دامية. وهكذا فإن المذهب الشيعي نجح في السيطرة على العواطف الشعبية بغية ربط الإيرانيين بالمؤسسة الدينية. ومع حلول الفترة المتأخرة من العهد الصفوي، كان المذهب الشيعي قد ضاعف كل مجمَّع الحساسية الدينية الموجودة سلفاً داخل إطار المذهب السني. وهكذا فإنه ـ المذهب الشيعي ـ أصبح طبعة بديلة شاملة من طبعات الإسلام.

انحلال الإمبراطورية الصفوية

تعرض النمط الصفوي للمؤسسات الرسمية والقبلية والدينية، الذي أوجده الشاه عباس الأول لقدر عميق من التغيير والتعديل في أواخر وأوائل القرنين السابع عشر والثامن عشر على التوالي. ففي هذه الفترة، قامت قوات قبلية بإضعاف النظام الصفوي وصولاً إلى الإجهاز عليه في آخر المطاف، وتحرر الإسلام الشيعي من قبضة الدولة.

كان تدهور الحكم المركزي وانحطاطه قد بات جلياً بعد موت عباس الأول. منعاً لحصول صدامات عنيفة بين خلفاء محتملين للجلوس على العرش، كانت أجيال متعاقبة من الأمراء الصفويين تُحْبَس في مساكن الحريم ومباني القصر، وتتم تنشئتها مع تعليم ضيق ودون أي خبرة في الحياة العامة. ما من حاكم بعد عباس الأول كرر نظرته أو مرجعيته. يضاف إلى ذلك أن الجيش تعرض للإهمال، بعد تحقيق السلام مع الإمبراطورية العثمانية في العام 1639، فتدهورت أحواله لينقلب إلى عدد من الألوية والفرق الصغيرة المفتقرة إلى الانضباط. ومع حلول نهاية القرن السابع عشر، كان الجيش الصفوي قد كف عن أن يكون جهازاً عسكرياً كفؤاً. كذلك تفككت الإدارة المركزية وتم التخلي عن إجراءات ضبط الضرائب وتوزيع الموارد. ما لبث ضعف الدولة المركزية أن أتاح فرصة انتعاش الزعامات الأويماقية وحركات التمرد الإقليمية ضد السلطة الصفوية. في القرن الثامن عشر غرقت إيران في بحر من الفوضى. تمثل أهم المتنافسين الجدد على السلطة السياسية بالأفغان والأفشار والزنديين والقاجار. أفغان غالزاي استولوا على أصفهان، العاصمة الصفوية، في العام 1722. ثم هوجمت إيران من جانب جارتيها العثمانية والروسية، اللتين اتفقتا في العام 1724 على اقتسام جنوب القفقاس حيث فاز العثمانيون بأرمينيا وأجزاء من أذربيجان وحصل الروس على مناطق جيلان ومازندران، وأستراباذ المشاطئة لبحر قزوين.

مع تحكم الأفغان بالجنوب والروس مع العثمانيين بالشمال، أقدم زعيم

أفشاري منتسب إلى سلالة الجغطاي، يدعى نادر، على الإمساك بزمام الحكم. قام نادر هذا بخلع آخر الصفويين في العام 1736 وعين نفسه شاها لإيران. لم تقف أفعاله عند حدود مجرد مغامرة من الطراز البونابرتي، بل قامت على استحضار تقاليد ثغور شرقية ـ إيرانية لمقاومة تركية خيضت ضد حكومة مركزية إيرانية وحكم إيراني عرقياً. على امتداد قرون من الزمن، كانت كتلة سكانية حدودية، شديدة الشبه بقوزاق السهوب الروسية، قد دأبت على المناورة فيما بين قوى كبرى محافظة على تطلعاتها إلى إقامة خانية جديدة على أساس هوية جغطائية وسنية ملأى بالحيوية.

خلال عهده القصير نجح نادر في استعادة حدود الدولة الإيرانية، وحاول تعزيز المصالحة بين السنة والشيعة، وسعى إلى إذابة أقوام أفغانية وإيرانية شرقية في بوتقة النظام. اقترح جعل المذهب الشيعي مذهباً خامساً في الشريعة، تحت عنوان المذهب الجعفري، يكون موازياً في المرتبة للمذاهب السنية الأربعة. قام أيضاً بإضعاف العلماء الشيعة بمصادرة أملاكهم، وإلغاء المناصب الدينية في الحكومة، وشطب السلطة القضائية للمحاكم الدينية. جاء بعد نادر قائدُ تحالف جماعات قبلية زندية في إيران الغربية، يدعى كريم خان، دام نظامه الفعلي من العام 1750 إلى 1779. بدوره فتح هذا النظام الطريق أمام القاجار الذين كانوا أساساً أمراء أتراكاً في خدمة الصفويين، وولاة محليين في مازندران وأستراباذ. نجح القاجار في العام 1779 في إلحاق الهزيمة بالزنديين وأسسوا سلالة حاكمة ستدوم حتى العام 1924.

كانت لعملية بناء صرح الدولة الإيرانية في القرن الثامن عشر مضاعفات بالغة العمق بالنسبة إلى العلاقات بين الدولة والنخب الدينية. أتاحت العمليةُ الفرصةَ لظهور مطالب الاستقلال الذاتي المكبوتة لدى علماء الشيعة على السطح. تم اتخاذ الخطوات الأولى مع إعادة تأكيد المفهوم الشيعي الألفي القائم على القول بأن إماماً مغيباً سيعود ليتولى بسط سلطته إلى آخر الزمن، يوم القيامة، بدلاً من حقبة المرجعية الصفوية المضطربة. بادر العلماء إلى العزوف عن الانخراط في الشؤون العامة. ومع حلول القرن السابع عشر كان الدافع الديني

للفعل الدنيوي يجري إبداله بنوع من الاحتقار الورع للانخراط في الأمور الدنيوية. تم تجاوز الخلط المبكر بين الجوانب الدينية ونظيرتها السياسية للمجتمع الصفوي بنوع من فصل الدين عن السياسة، والحط من قدر الفعل السياسي وأهميته.

يضاف إلى ذلك أن المجتهدين الشيعة دأبوا، في أواخر القرن السابع عشر، على إلقاء ظلال من الشك على المرجعية الموروثة للشاه بوصفه الحامل الأول لراية الإسلام الشيعي. صحيح أن هذه المرجعية الموروثة كانت مستندة إلى الانتساب للإمام السابع، غير أن الوراثة البيولوجية لم تكن، في النظرية الشيعية، كافية. كان لا بد من وجود تسمية موثقة (بالنص) لتحديد هوية السليل الذي كان قد ورث مرجعية إمام معين. كان الموقف الصفوي ضعيفاً لأن الصفويين لم يكونوا قادرين على إبراز أي تعيين بالنص. يضاف إلى ذلك أن الإمام الغائب كان، منذ الغيبة الكبرى في العام 941، حسب الاعتقاد الاثني عشري، ممثلاً بمجتهدين دينيين. وهكذا فإن رجال الدين العلماء أكدوا أن المجتهدين (الفقهاء القادرين على إصدار أحكام مستقلة) كانوا متمتعين بأعلى مستويات المرجعية الدينية. درجت المدرسة الأصولية على عادة منح المجتهدين هامشاً واسعاً، لأنها كانت ترى مرجعيتهم نابعة من عوامل بالغة التعقيد والتركيب مثل الإحاطة بمعرفة ما في القرآن، والموروث عن علي، وما أجمعت الأمة عليه. أما المدرسة الأخبارية فقد قامت على تقييد مرجعية المجتهدين الأفراد عبر التشديد على الالتزام الحرفي بنص التراث الموروث عن النبي والأئمة. الإمكانية المجردة لحصول مثل هذا الحوار كانت بحد ذاتها تعبيراً عن استقلالية المؤسسة الدينية. فالمؤسسة الدينية الأحادية والقائمة على استيعاب كل شيء التي كانت من صنع الشاهات بادرت إلى فك ارتباطها بالدولة وصولاً إلى الخروج من حضنها. وكانت هذه المؤسسة الدينية ستغدو، في القرن التاسع عشر، الخصم الأول للنظام الإيراني.

منذ الغزوات المغولية وحتى انهيار الإمبراطورية الصفوية، بقي تاريخ إيران مطبوعاً باستمرارية جملة الأنماط الرئيسة للدولة والدين والمجتمع، الموروثة عن

الحقبة السلجوقية من ناحية، وبتحولها من ناحية ثانية. فعن الحقبة السلجوقية ورث المغول والتيموريون والصفويون تقليد نظام ملكي ممركز وحاولوا تدعيم سلطة الدولة المركزية عبر إخضاع الفاتحين الغزاة القبليين أو الأويماقيين لقوات عسكرية مملوكية وإدارة شبه ممركزة. ومع ذلك فإن الغزوات التركية والمغولية كانت قد دأبت، باستمرار، على تعزيز مواقع قوى أويماقية أو قبلية فئوية ضيقة في المجتمع الإيراني، ما اضطر جميع عواهل إيران للتعويل على التعاون السياسي مع زعماء الأويماقات والقبائل كما على أنواع من الصيغ الإقطاعية المعروفة بالتويول لإدارة عمليات فرض الضرائب وتحصيلها لتسيير أمور حكمهم. بقيت الدول الإيرانية في أفضل أحوالها أنظمة عائلية أو بلاطية ذات سلطات محدودة في الأرياف. وحتى حين نجحت الدولة في إلحاق الهزيمة بنفوذ أمراء الأويماقات وشيوخ القبائل، كما في عهد الشاه عباس الأول، فإنها لم تستطع أن تغير نظام إيران السياسي. ومع تعرض الدولة للوهن في القرن الثامن عشر، عاد أمراء الأويماقات إلى اقتسام إيران وإيصال سلالات جديدة إلى عرش السلطة.

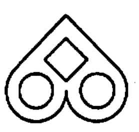
كذلك شهدت إيران تغيرات غير عادية على صعيد العلاقة بين الدولة والدين. ففي الفترتين المغولية والتيمورية، قامت حركات صوفية ريفية بتنظيم نوع من المعارضة الشعبية لأنظمة حكم أجنبية ظالمة، وحشية. كان الإسلام قد أسهم، كما سبق له أن فعل زمن النبي، في توحيد أقوام متباينة في حركات أخلاقية - معنوية وسياسية أكبر. بدأ الصفويون بوصفهم حركة من هذا النوع، ولكنهم ما لبثوا، بعد أن وصلوا إلى السلطة، أن قمعوا سائر الصيغ الألفية للإسلام الصوفي لمصلحة مؤسسة العلماء التي هي صنيعة الدولة. عمد الصفويون إلى جعل المذهب الشيعي 'الاثني عشري' دين إيران الرسمي، وإلى استئصال أتباعهم من دراويش وشيوخ طرق التصوف جنباً إلى جنب مع العلماء السنة. قام المذهب الشيعي في الفترة الصفوية على استيعاب سلسلة أفكار فلسفية وعرفانية كما على تبني الإجلال الشعبي للأولياء الصالحين. افتراضياً كانت إيران فريدة بين المجتمعات المسلمة من حيث مستوى تحكم الدولة

بالمؤسسة الدينية والمدى الذي بلغته في ابتلاع واحتواء جميع التوجهات والتيارات الدينية التي سبق لها أن وُجدت في إطار الطيف الإسلامي.

أزمة القرن الثامن عشر وضعت حداً لتاريخ إيران ما قبل الحديث. وفي حين أن فترة ما قبل الحداثة انتهت في أكثرية الدول الإسلامية مع تدخل أوروبا، وغزوها، وتأسيسها لأنظمة استعمارية، كان تعزز التأثير الاقتصادي والسياسي الأوروبي في هذه الحالة مسبوقاً بتفكك الإمبراطورية الصفوية وتحرر العلماء. وهكذا فإن النظام الصفوي أورث إيران تقليداً فارسياً لنظام ملكي مجيد، نظاماً قائماً على إمارات أويماقية أو قبلية قوية، ومؤسسة شيعية دينية متماسكة، أحادية، ومستقلة ذاتياً جزئياً.

الفصل 14

الهجرات التركية والإمبراطورية العثمانية



الهجرات والدول الإسلامية ــ التركية في الأناضول (1071 ــ 1243)

إن الهجرات التي تمخضت عن سلسلة الإمبراطوريات السلجوقية والمغولية والتيمورية في إيران أنجبت أيضاً سلسلة إمبراطوريات إسلامية غربية كبرى. فعشائر الغُز التي أسست الإمبراطورية السلجوقية في إيران والعراق، شقت طريقها أيضاً إلى قلب جورجيا وأرمينيا والأناضول البيزنطي. وفي معركة ملازكرت في العام 1071، قام الأتراك بأسر الإمبراطور البيزنطي رومانوس الأول. وخلال القرن الذي أعقب ذلك انتشروا عبر آسيا الصغرى، وأسسوا حكماً ومجتمعاً سلجوقياً آخر. كانت الشعوب المهاجرة منظمة في عصابات صغيرة من المحاربين الذين عرفوا باسم الغزاة (المجاهدين) تحت قيادة رؤسائهم (بيكواتهم) أو أوليائهم الصوفيين (البابات [جمع بابا]) وعواملُ إجلال الرؤساء والعثور على مراع غنية، والفوز بالغنائم، وتحقيق الانتصارات على الكفار باسم الإسلام كانت تتضافر لإبقائهم متلاحمين. قام المهاجرون بتدمير المشروعات الزراعية، وإفراغ مساحات شاسعة من سكانها، وقطع المدن عن خلفياتها الريفية وارتباطاتها التجارية. فقط حفنة صغيرة من البلدات البيزنطية المحصنة بقيت كما لو كانت جزراً معزولة في بحر من الأقوام البدوية. كتل سكانية مسيحية يونانية وأرمنية، تعرضت، وهي الممزقة أصلاً من جراء غزوات سابقة، للمزيد من الاختزال

والتقليص بفعل الحرب والهجرة، ونتيجة الهداية إلى الإسلام. أصبح الأتراك هم الأكثرية في أجزاء كثيرة من الأناضول.

سرعان ما تم التصدي للتوسع التركي في الأناضول بتشكيل دول حاولت التحكم بالأقوام البدوية والأراضي التي اجتاحتها، ولجم مغامراتها القائمة على النهب والسلب، واستعادة الإنتاج الزراعي. إن تأسيس دول تركية في أواخر القرن الحادي عشر أدى إلى طغيان موضوع تاريخ تركي أناضولي عثماني على امتداد السنوات الـ500 التالية ـ تاريخ زاخر بالصراع بين محاربين بدو مستقلين ومجتمع مستقر. وهكذا فإن تاريخ الأناضول التركي كان تكراراً للتجربة السلجوقية في إيران والعراق، حيث دأبت الدول على السعي لإخضاع غزاة وفاتحين رعويين لمصالح مجتمعات مستقرة.

دأبت الدولة السلجوقية في الأناضول الأوسط والجنوبي، بعاصمتها في قونية، على إعادة بناء كل مجتمع الحكم الإسلامي السلجوقي التركي. للسيطرة على الكتل السكانية البدوية والأقوام المسيحية المهزومة، قام السلاجقة ببناء جيش عامل كبير مؤلف من مماليك أتراك ومسيحيين، واحتفظوا بوحدات من المرتزقة الجورجيين وغيرهم من المسيحيين. كانت النخبة الإدارية مؤلفة من كَتَبة إيرانيين. في أوائل القرن الثالث عشر جرى مسح مالي وتم توزيع إقطاعات مقابل خدمة عسكرية. قام السلاجقة بتعيين حكام إقليميين، ونصَّبوا الزعماء موظفين تابعين للنظام، بل وحاولوا حتى تحصيل ضرائب من الكتلة السكانية الرعوية. ثمة جهود حثيثية بُذلت لتوطين الجماعات البدوية المتنقلة ودفعها إلى الاستقرار. كان السلاجقة يفضلون الاقتصاد المستقر ويدعمونه عن طريق إقامة الخانات (النُّزُل). سلسلة من الموانئ البحرية الخاضعة للتحكم السلجوقي على البحار الأسود وإيجة والأبيض المتوسط، دأبت على تشجيع الملاحة العابرة للمحيطات.

كذلك عكف السلاجقة على إنشاء بنية تحتية كاملة للإسلام السني. تمت دعوة فقهاء وعلماء من إيران للاستيطان في الأناضول. ثمة قضاة عُينوا، ومعاهد تعليمية خُصصت بأوقاف، وصناديق وُفرت لتمويل تعليم المهتدين. جاءت الأموال

في المقام الأول من موارد الخراج والجزية المحصلة من القرى المسيحية والممتلكات الكنسية المصادرة. حاول النظام السلجوقي أيضاً إخضاع أخويات صوفية مستقلة لنفوذ الحكومة عن طريق تزويدها بالمدارس والتكايا والأوقاف. كان الصوفيون استثنائيي الأهمية في الأناضول. أعضاء في عدد من الطرق الصوفية مثل القلندرية والرفاعية وغيرهما هاجروا إلى الأناضول من عمق آسيا وإيران الشرقية؛ آخرون تم دفعهم غرباً بفعل الغزوات المغولية. وَفَّر شيوخ التصوف الذين عُرفوا باسم البابات (جمع بابا) القيادة اللازمة للأقوام التركية المهاجرة، وأسهموا في استزراع مساحات جديدة من الأرض. وقاموا ببناء الزوايا أو ملاجئ الإيواء والمطاحن، وزراعة البساتين، وتطوير المدارس، وتوفير الأمان للمسافرين، والتوسط لفض النزاعات بين القبائل. فأضفوا نظاماً على مجتمع محاربين ممزق.

كذلك تبنى صوفيو الريف موقفاً متسامحاً مع المسيحيين ويسَّروا عمليات هداية الأقوام الإغريقية والأرمنية إلى الإسلام. دأب الحاج بكتاش (المتوفى نحو عام 1297)، الذي كان يحظى باحترام واسع في الأناضول، على التبشير بإسلام قائم على المزاوجة بين المعتقدات السنية ونظيرتها الشيعية، وبين الممارسات الدينية الإسلامية ونظيرتها المسيحية. قام بهداية جماعات تترية ووفر لها فُرَص أداء خدمات عسكرية مقابل تخصيصها بمساحات من الأرض. روابط دينية حضرية معروفة باسم أخويات (مجموعات شباب عزاب مؤمنة بمُثُل الفتوة القائمة على الشجاعة والكرم) مجندة من شرائح السكان الحرفية والتجارية كانت تتولى حماية الكتل السكانية من سوء المعاملة وإعطاء الصدقات للغرباء والفقراء. كانت الأخويات وثيقة التحالف مع الطريقة المولوية التي كانت صلوات جُمَعها وولائمها العامة محوراً للحياة الحضرية.

قامت الغزوات المغولية بتدمير أعمال التحضير والتمدين والاستقرار. في سنتي 1242 ـ 1243 انتصر المغول على السلاجقة، وجعلوهم أتباعاً، وحولوا رجحان ميزان القوة في الأناضول من الدولة المركزية إلى الكتل السكانية الرعوية المحاربة. كذلك قام المغول بفتح الطريق أمام المزيد من الهجرات التركية.

أعداد كبيرة من المهاجرين الجدد توغلت في الأناضول في ثلاثينيات القرن الثالث عشر واستوطنت المناطق الجبلية المتاخمة للإمبراطورية البيزنطية.

مجموعات صغيرة من المحاربين والبدو واللاجئين والمغامرين وقطاع الطرق، تواقة للهروب من الظلم المغولي ومدفوعة بالضغط السكاني كما بالرغبة في الحصول على المراعي والغنائم والمجد في الحرب المقدسة (الجهاد)، استأنفت النضال ضد الإمبراطورية البيزنطية، وأسست إمارات جديدة. كانت الأهم بين هذه الدول الجديدة بيكوية قَرَمان في كيليكيا، تلك البيكوية التي نجحت في العام 1335 في جعل قونية عاصمتها وادعت وراثة المرجعية السلجوقية، سلالة الدولغادر عند الأطراف الشمالية لنهر الفرات والمنتشه والجيرميان في منطقة كوتاهية.

صعود العثمانيين (نحو 1280 ـ 1453)

قُدر لإحدى هذه الدول الحدودية، بقيادة أرطغرل (ت نحو 1280) ونجله عثمان، أن تفوز بصفة العظمة. وعنوان السلالة العثمانية الحاكمة مأخوذ من اسم عثمان. كان أرطغرل قد جاء مصطحباً 400 تابع لوضعهم في خدمة السلاجقة. مكافحاً في سبيل الحصول على المزيد من المراعي تمكّن نجلُه من التوسع في السهول، ثمّ جاء حفيده واستولى على بلدة بورصة المهمة في العام 1326 وعَبَر المضائق إلى غاليبولي (1345). بعد الحصول على موطئ قدم في أوروبا، سارع العثمانيون إلى دعوة أعداد غفيرة من المقاتلين الأتراك إلى شبه جزيرة البلقان، واحتلوا شمال اليونان ومقدونيا وبلغاريا. أما التحكم العثماني بالأجزاء الغربية من شبه جزيرة البلقان فقد ترسخ على نحو حاسم بفضل الانتصار في معركة كوسوفو في العام 1389. وبالاستناد إلى إمبراطوريتهم الأوروبية باشر العثمانيون عمليات ضم إمارات تركية منافسة في الأناضول الغربي والتخطيط لغزو القسطنطينية وفتحها.

هذه الخطة الطموح ما لبثت أن انتكست مؤقتاً في العام 1402 من جراء

غزو تيمور الذي بادر، مستفَزاً بتوسع الإمبراطورية العثمانية شرقاً، إلى تنصيب نفسه مدافعاً عن إمارات الأناضول الإسلامية، هزم بايزيد الأول (1389 - 1402)، وحَوَّل الدولة العثمانية إلى كيان تابع. غير أن العثمانيين ما لبثوا أن نفضوا غبار الهزيمة وعارها وأعادوا ضم إمارات تركية أخرى في الأناضول، ووسعوا الممتلكات العثمانية وصولاً إلى صربيا.

أثارت الغزوات العثمانية قلقاً شمل أوروبا طولاً وعرضاً. وللجم التوسع العثماني بادرت الدول الأوروبية إلى تجييش سلسلة من الحملات الصليبية الجديدة. ففي العام 1396 ثمة ائتلاف نظمته البابوية والبندقية هُزم في معركة نيكوبوليس. وفي العام 1444 شنت البابوية بالائتلاف مع قوى ضمت ملوك المجر وبولونيا ونابولي وحكام ترانسلفانيا وصربيا والبندقية وجنوى، حملة صليبية أخرى، ما لبثت أن تعرضت للهزيمة في معركة فارنا. لا شيء استطاع أن يحول في العام 1453 دون اجتياح القسطنطينية وفتحها، وفي انتصار جاء تحقيقاً لحلم راود المسلمين طويلاً وهم يتطلعون بشوق إلى وراثة ممتلكات الإمبراطورية الرومانية.

ومن القسطنطينية، واصل العثمانيون عملهم لاستكمال ابتلاع شبه جزيرة البلقان وصولاً إلى الدانوب وبحر إيجة. نجح محمد الثاني، فاتح القسطنطينية، في دفع الحدود الصربية إلى الدانوب مع حلول عام 1449. وفي النصف الثاني من القرن ضم العثمانيون كلاً من اليونان والبوسنة والهرسك وألبانيا. تعزز التقدم التركي بقدرة الاتراك على كسب تأييد الموظفين المدنيين السابقين والأعيان المسيحيين البيزنطيين الذين جرى إدخالهم في بنية الجيش والجهاز الإداري العثمانيين. كذلك بقي العثمانيون حريصين على حماية كنيسة الروم الأرثونكس سعياً إلى كسب ود الأقوام البلقانية.

نجاح غزاة وفاتحين مسلمين أتراك في استيعاب الإمبراطورية البيزنطية السابقة أفضى إلى الهداية اللاحقة للأناضول ما أضاف مساحات جديدة من الأرض إلى الوطن الإسلامي. قبل الهجرات التركية، كانت الأكثرية الساحقة من الكتل السكانية اليونانية والجورجية والسورية المقيمة في الأناضول مسيحية. ومع حلول القرن الخامس عشر كانت نسبة 90 بالمئة من هؤلاء مسلمة. بعض

هذا التغيير حصل نتيجة تدفق أعداد كبيرة من المسلمين، غير أن جزءاً كبيراً منه لم يتم إلا بسبب هداية مسيحيين إلى الإسلام.

جاءت عمليات الهداية أو الاهتداء أساساً من جراء انهيار المسيحية الأناضولية عبر إضعاف الدولة البيزنطية وكنيسة الروم الأرثوذكس، مع سقوط المجتمع الأناضولي في وجه الهجرات التركية. في أواخر القرن الثالث عشر وخلال القرن الرابع عشر قام الأتراك بعزل الأساقفة والبطاركة عن أبرشياتهم. وتمت مصادرة الموارد والممتلكات الكنسية. وجرى تدمير أو هجر المشافي والمدارس وملاجئ الأيتام والأديرة، فبقي السكان المسيحيون الأناضوليون دون قيادة وبلا خدمات اجتماعية. تعين على من بقي من رجال الدين والكهنة المسيحيين أن يلوذوا بالسلطات التركية لمعالجة النزاعات الداخلية بشروط لم تفض إلا إلى المزيد من إضعاف المؤسسات المسيحية.

جدول 12: السلالة العثمانية الحاكمة

تاريخ تولي الحكم	اسم السلطان
1281	عثمان الأول
1324	أورخان
1360	مراد الأول
1389	بايزيد الأول
1402	فترة فراغ
1413	محمد الأول
1421	مراد الثاني
1444	محمد الثاني، الفاتح
1446	مراد الثاني (فترة ثانية)
1451	محمد الثاني، الفاتح (فترة ثانية)
1481	بايزيد الثاني
1512	سليم الأول
1520	سليمان الأول (القانوني)
1566	سليم الثاني

1574	مراد الثالث
1594	محمد الثالث
1603	أحمد الأول
1617	مصطفى الأول (فترة أولى)
1618	عثمان الثاني
1622	مصطفى الأول (فترة ثانية)
1623	مراد الرابع
1640	إبراهيم
1648	محمد الرابع
1678	سليمان الثاني
1691	أحمد الثاني
1695	مصطفى الثاني
1703	أحمد الثالث
1730	محمود الأول
1754	عثمان الثالث
1757	مصطفى الثالث
1774	عبد الحميد الأول
1789	سليم الثالث
1807	مصطفى الرابع
1808	محمود الثاني
1839	عبد المجيد الأول
1861	عبد العزيز
1876	مراد الخامس
1876	عبد الحميد الثاني
1909	محمد الخامس (رشاد)
1918	محمد السادس وحيد الدين
1922 ـ 1924	عبد المجيد الثاني (بوصفه خليفة فقط)

في الوقت نفسه كان يتم بناء مجتمع إسلامي منظم ليحل محل الدولة والكنيسة البيزنطيتين المحتضرتين. فالدولة السلجوقية والإمارات التركية شَيَّدت أعداداً من القصور والجوامع والمعاهد والخانات والمشافي، مدعومة بالتخصيصات الوقفية ومجهزة بأعداد من الباحثين والفقهاء الفرس والعرب. كتلة سكانية

مسيحية متداعية المعنويات رأت هزيمتها دليل عقاب من الله بل ونهاية للتاريخ، فراح أولياء صالحون وملالي مسلمون يناشدونها مقدِّمين الإسلام بصيغة قائمة على التوفيق بين المعتقدات الدينية الإسلامية ونظيرتها المسيحية. تم الاستيلاء على الأمكنة المقدسة المسيحية؛ وجرى إجلال المسيح من قبل المسلمين. وتم إغراء أعداد كبيرة من الأمراء والسادة والإداريين البيزنطيين بالاهتداء إلى الإسلام من أجل الالتحاق بركب الأرستقراطية العثمانية. ومع حلول آخر القرن الخامس عشر كان الجزء الأكبر من الأناضول مسلماً.

كذلك تمخضت الغزوات أو الفتوحات العثمانية في شبه جزيرة البلقان عن التأسيس لهيمنة إسلامية على كتل سكانية مسيحية كبيرة، غير أنها لم تفض، كما فعلت في الأناضول، إلى أي تمثل ذي شأن لسكان الإقليم وإدخالهم في الإسلام. ثمة اعتبارات عديدة تبدو مفسرة الفرق. أحدها هو أن الكتلة الكبرى من الاستيطان التركي تمت في الأناضول بدلاً من شبه جزيرة البلقان. الاعتبار الثاني هو أن سياسة الإدارة العثمانية في البلقان قامت على مسايرة الكنائس المسيحية وخطب ودها. فإلى أن تم فتح القسطنطينية ظلت الكنائس في الأناضول، وهي التي عُدَّت وجهاً من وجوه الإمبراطورية البيزنطية المنافسة، عرضة للمضايقة والقمع. أما بعد الفتح، فإن الكنيسة الأرثوذكسية في البلقان حظيت بالاعتراف وجرى تثبيت صلاحياتها وممتلكاتها، كما سُمح لها بتولي حماية الجماعات المسيحية.

في البلقان تأسس الحضور التركي ـ الإسلامي أولاً بأيدي مهاجرين أتراك توغلوا في تراقيا ووادي ماريتسا وبلغاريا الشمالية وألبانيا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. تأسست مئات القرى الجديدة حول تكايا صوفية غالباً؛ واستوطن مسلمون البلدات والمراكز الحضرية الرئيسة. في البلقان، كما في الأناضول، جرى تيسير عمليات الهداية والاهتداء عبر المواعظ الصادرة عن الطرق الصوفية، مثل الطريقتين البكتاشية والمولوية، وقد تم الأمر في المناطق الريفية أكثر الأحيان. وعلى الرغم من أن حالات من الهداية القسرية حصلت في صربيا وألبانيا وبلغاريا، فإن أي اضطهاد منهجي لم يحصل. طقوس العمادة،

وعبادة القديسين، والاحتفال بعيد الفصح، والإيمان بقدرة الكنائس على توفير الشفاء نُقلت من المسيحية إلى الإسلام. في البلقان تأثر الإسلام أيضاً بالممارسات الوثنية التي كانت قد بقيت بُعْداً قوياً من أبعاد المسيحية الشعبية البلقانية.

أظهر إحصاء عن الفترة من العام 1520 إلى 1530 أن نحو 19 بالمئة من سكان البلقان كانوا مسلمين مقابل 81 بالمئة مسيحيين، مع أقلية يهودية ضئيلة. وكتلة البوسنة السكانية المسلمة، وهي الأكثف، كانت تشكل نسبة 45 بالمئة. عموماً، كان المسلمون متركزين في المدن. (مدينة) صوفيا، مثلاً، كانت ذات أكثرية مسلمة 66.4 بالمئة، في حين أن النسبة في المناطق المحيطة لم تكن تتجاوز 6 بالمئة. مدينة أدرنه كانت مسلمة بنسبة 82 بالمئة في حين أن نسبة المسيحيين في مجمل المنطقة كانت 74 بالمئة. كان العنصر الإسلامي بالغ الكثافة في تراقيا ومقدونيا وتيسالي والبوسنة والهرسك وسلسترا. ثمة موجة جديدة من عمليات الأسلمة حصلت بين العامين 1666 و1690 في الرودوب. جاء الإسلام إلى ألبانيا الشمالية والجبل الأسود في القرن السابع عشر. أما الروم (اليونانيون) في مقدونيا الجنوبية الغربية وكريت فتمت هدايتهم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

إمبراطورية العثمانيين العالمية

شكل فتح القسطنطينية واجتياح البلقان منعطفاً في التاريخ العثماني. بدلاً من تلبية الطموحات التركية العثمانية الإسلامية، أدى الأمر إلى جعل هذه الطموحات طليقة بلا حدود. قام محمد الثاني الفاتح (1444 ـ 1446، 1451 ـ 1481) بإقحام المصلحة التركية في تحقيق الانتصارات على الكفار على الطموحات الإمبراطورية لدى كل من الخلافة الإسلامية والإمبراطورية الرومانية. رأى نفسه خلفاً لأباطرة بيزنطة، فشَيَّدَ قصوراً رسمية فسيحة، وشَرَّع مواثيق قانونية جديدة. جرى تعديل الفن والسياسة ليصبحا منطويين على الإيحاء بالتطلع إلى بناء إمبراطورية كونية. كانت هذه الإمبراطورية ستكتسح الأصقاع شرقاً حتى

حدود إيران، وستضم الأقاليم العربية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا مع الأماكن المقدسة في شبه الجزيرة العربية إلى قائمة ممتلكاتها. ومع اجتياح الأوطان السابقة للخلافة العباسية، كان العثمانيون سيرثون قيادة العالم الإسلامي. وكان من شأن استيعاب دمشق والقاهرة ومكة والمدينة أن يتمخض عن تدفق أفواج كبيرة من الباحثين والفقهاء الإسلاميين على إستانبول. إضافة إلى لقب 'الغازي' أو 'المجاهد' كان الحكام العثمانيون سيتكنون بلقبي 'خادم الحرمين الشريفين' و'المدافع عن الشريعة'. كان المسلمون في طول العالم وعرضه سيناشدونهم ملتمسين الدعم العسكري والسياسي. مماليك مصر ومسلمو كجرات وآتشيه كانوا يستحضرون مساعدتهم في الصراع ضد البرتغاليين في عرض المحيط الهندي. المسلمون في إسبانيا كانوا سيستغيثون بالعثمانيين من أجل التصدي لحملة إعادة الاجتياح المسيحية. كان السُّنّة في العمق الآسيوي سيناشدون أشقاءهم العثمانيين داعينهم إلى حمايتهم من الصفويين والروس. من موقعهم المهيمن في الشرق المسلم كان العثمانيون سينطلقون إلى الزحف شمالاً وغرباً عبر أوروبا الوسطى والبحر الأبيض المتوسط. كان القرن السادس عشر الفترة الأكثر هجومية على صعيد التوسع، في حين بقي القرن السابع عشر فترة صيانة ما تحقق من توسع؛ ثم كان القرن الثامن عشر الذي كان سيجلب معه نكسات جدية وتراجعات خطيرة لإمبراطورية عثمانية مدمنة على التوسع.

بدأ الاكتساح الشرقي الكبير بعد فتح القسطنطينية. كانت النجاحات العثمانية في شبه جزيرة البلقان مصحوبة بحملات لاستيعاب سلسلة الإمارات التركية المنافسة في الأناضول. التوسع العثماني الذي زادت الخصومة السنية - الشيعية من حدته، أدخل العثمانيين في تنافس مع الصفويين حول التحكم بالأناضول الشرقي وإيران الغربية. معركة تشالديران الحاسمة (1514) مكّنت العثمانيين من ضم الأناضول الشرقي وشمال بلاد الرافدين، ومن تشديد القبضة على الطرق التجارية المهمة الممتدة من تبريز إلى حلب فبورصة. تواصل الصراع العثماني مع إيران على نحو متقطع لمدة زادت على قرن، إلى أن تم إبرام معاهدة قصر شيرين التي أحالت بغداد والعراق على العثمانيين وتركت

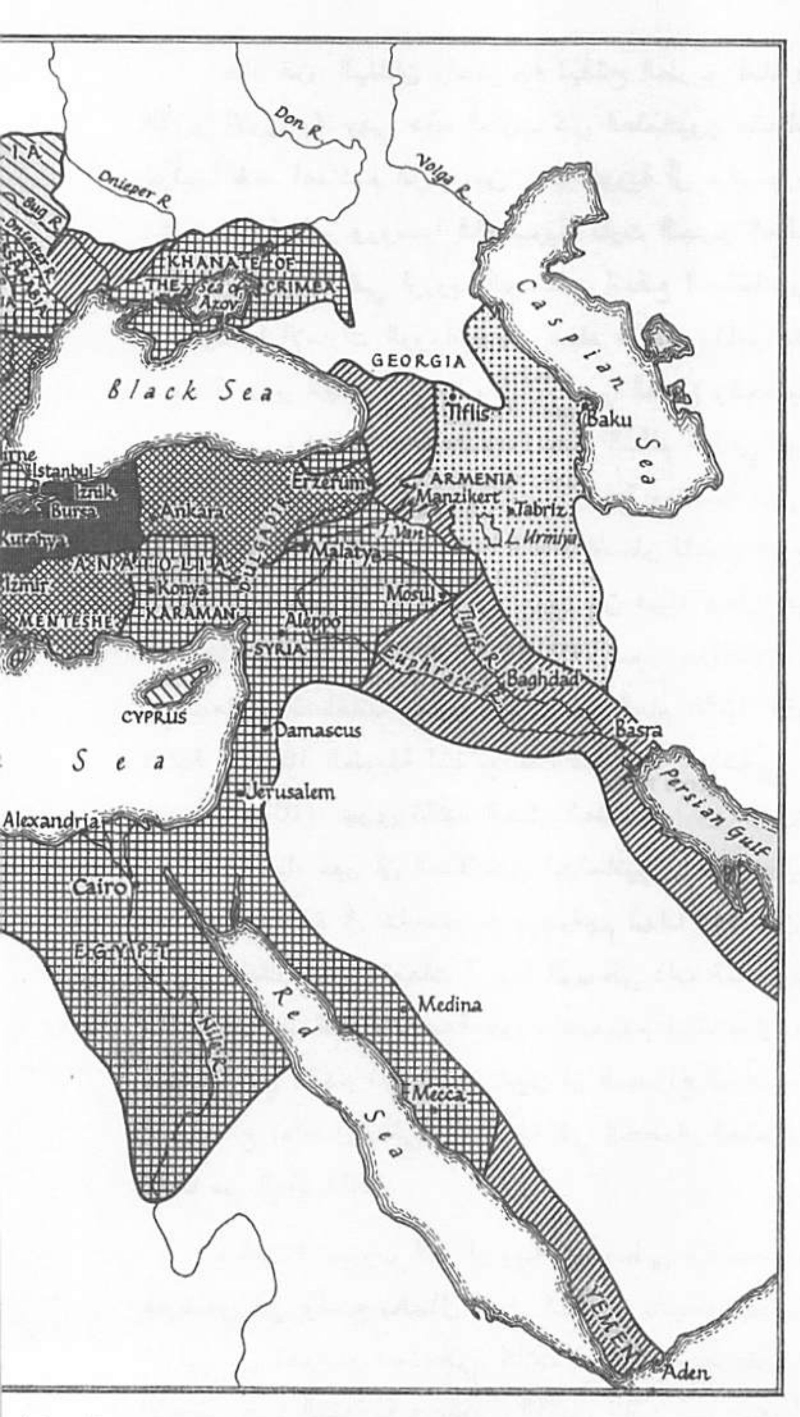
القفقاس لإيران. هذه المعاهدة أكدت الحدود الحديثة بين العراق وإيران. أدى التنافس العثماني ـ الصفوي إلى فصل الإمبراطورية العثمانية عن جذورها الثقافية الإسلامية في إيران مفضياً إلى تتريكها. أدى الشقاق بين إيران والعثمانيين أيضاً إلى تعزيز النفوذ العربي في عملية دفع عجلة تطور الحضارة العثمانية. في الأقاليم أو الولايات العربية، نجح العثمانيون في العامين 1516 و1517 في الاستيلاء على الإمبراطورية المملوكية في سورية ومصر كما على الأماكن المقدسة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية.

وبوصفهم حكاماً لمصر، أصبح العثمانيون مسؤولين عن المصالح الإسلامية في المحيط الهندي. تصدوا للمحاولات الأوروبية الرامية إلى تحويل تجارة التوابل الدولية من البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلسي. فمع حلول العام 1507 كان البرتغاليون قد نجحوا في إقامة سلسلة من القواعد في المحيط الهندي قاطعين شرايين التجارة عن البحرين الأحمر والأبيض المتوسط، غير أن العثمانيين تمكنوا، بعد العام 1517، من تأسيس قواعدهم الخاصة في الجزيرة العربية وإفريقيا الشرقية بما فيها قواعد سواكن وعدن واليمن. ومن هذه القواعد انطلقت أساطيل البحر الأحمر تحت قيادة بيري ريّس (1465 ـ 1554) وأعادت فتح الطرق الممتدة إلى الإسكندرية وحلب. أما في منطقة الخليج العربي/الفارسي فقد احتل العثمانيون بغداد في العام 1534، والبصرة في العام 1538، والبحرين في العام 1554.

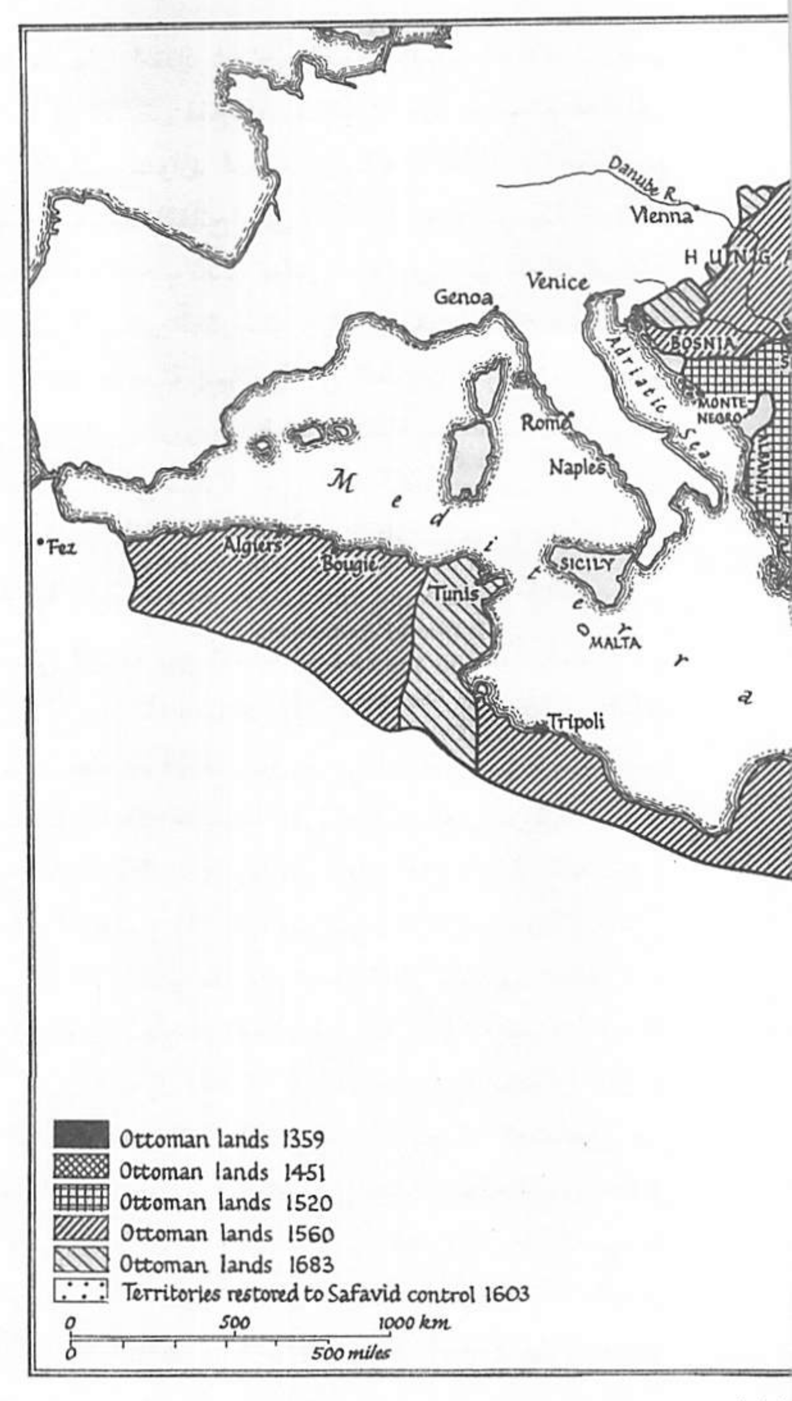
في غمرة هذا الصراع الملحمي، كانت الاستراتيجيتان البرتغالية والعثمانية مختلفتين كلياً. كان البرتغاليون معولين على التجارة البحرية وعلى التحكم بالطرق. أما العثمانيون، فكانوا، على النقيض من ذلك، معتمدين على موارد المساحات الشاسعة لإمبراطوريتهم، ولم يكونوا مهتمين بالبحار إلا من الزاوية الدفاعية. وهكذا فإن الالتزام العثماني بالمحيط الهندي بقي محصوراً بنحو 25 سفينة و4,000 بحار ـ مجرد عمليات دورية ـ وكان بوسع البرتغاليين والأتراك أن يرسموا خطاً فاصلاً في المحيط الهندي قائماً على ضمان مصالح الطرفين كليهما. لم تكن لحظة المجابهة النهائية بين القوة البرية العثمانية والقوة البحرية الأوروبية قد حلت بعد.

جاء غزو البلقان واجتياحه ليفتح الطريق أمام قرنين من الصراع ضد القوى الأوروبية. وفي هذه الحرب كان العثمانيون متحالفين في المقام الأول مع فرنسا ضد أعدائهم الرئيسين: إمبراطورية آل هابسبورغ في إسبانيا وهولندا والنمسا والمجر وروسيا القيصرية. دارت الحرب العالمية على خشبات ثلاثة مسارح رئيسة. في أوروبا الوسطى اندفع العثمانيون إلى ما وراء الدانوب واستوعبوا الإمارات الرومانية في العام 1504. وقاموا بتثبيت أمراء محليين في السلطة. غير أنهم احتفظوا بسلسلة من القلاع والحاميات وحصلوا على خراج من الحبوب والعسل والجلود والأقمشة. النظام الملكي المجري، وهو المشلول من جراء الصراعات الانقسامية الأرستقراطية ونتيجة عدم الاستقرار بين صفوف الفلاحين، خسر بلغراد عام 1521، واضطر لقبول السيادة العثمانية في العام 1526. في العام 1529 حاصر العثمانيون فيينا. وعلى الرغم من أن حصار فيينا كان فاشلاً، فإنه اكد تحكم العثمانيين بالمجر. مواصلين التوسع، نجح العثمانيون في جعل ترانسلفانيا مقاطعة تابعة في العام 1559. أخيراً، جاءت حرب الأعوام 1593 ـ 1606 الطويلة لتضع حداً للتوسع العثماني. بموجب معاهدة سيتفا توروك (1606)، جرى تأكيد الحكم العثماني لكل من رومانيا وهنغاريا (المجر) وترانسلفانيا، غير أن السلاطين العثمانيين تعين عليهم في الوقت نفسه أن يعترفوا بأباطرة آل هابسبورغ بوصفهم أنداداً لهم. كان العثمانيون قد أصبحوا على احتكاك مع مجتمعات أوروبا الوسطى ذات المستويات الرفيعة من التنظيم، وعلى بعد مسافات شاسعة عن عاصمتهم إستانبول، فلم يعودوا قادرين على تحقيق أي تقدم ذي شأن. غير أن الصراع الرامي إلى الخروج من حالة الاستنقاع تواصل حتى بلغ أوجه في الحصار العثماني الأخير، غير المجدي، لفيينا في العام 1683.

جاءت الحروب في أوروبا الوسطى مصحوبة بصراع عثماني ـ هابسبورغي واسع بالمثل حول التحكم بالبحر الأبيض المتوسط. في الأيام الأولى من التوسع العثماني، كانت القوتان البحريتان المهيمنتان على البحر الأبيض هما البندقية وجنوى، اللتين كانت كل منهما قد أقامت سلسلة من



خريطة 12: توسع الإمبراطور



ثمانية، نحو 1280-1683

المحطات التجارية المحصنة على امتداد شواطئ البحر الأبيض المتوسط وبحر إيجة تدعيماً لتجارتيهما. ما إن تمخض فتح القسطنطينية وترسخ الحكم العثماني في البلقان عن وضع الإمكانيات والموارد البحرية والملاحية البيزنطية بين أيدي الفاتحين والغزاة حتى سارع محمد (الفاتح) إلى بناء قوة بحرية جديدة مستندة إلى تصاميم إيطالية ومهارات ملاحية يونانية. تمكن العثمانيون من إخراج البنادقة من الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، وراحوا، بعد اجتياح مصر في العام 1517، يشجعون وحدات قرصنة إسلامية في الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط. تولى خير الدين بربروسا قيادة سلسلة من عمليات القرصنة بالانطلاق من تونس، واستولى على الجزائر في العام 1529، وعُين كبير أمراء بحار (ادميرالاً اكبر) للأساطيل العثمانية في العام 1533 ـ تعبيراً واضحاً عن التطلع العثماني إلى السيطرة على الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط.

كان التحكم بالمضائق الواقعة بين تونس وصقلية أمراً حاسماً بالنسبة إلى هذا التطلع الطموح. شكلت معركتا الجزائر (1529) وتونس (1534 ـ 1535) اختراقين عثمانيين ناجحين. جاء رد آل هابسبورغ في إسبانيا على شكل هجوم معاكس قائم على بناء سلسلة محطات محصنة على امتداد ساحل إفريقيا الشمالية وصولاً إلى طرابلس في العام 1510 ولاغوليتا في العام 1535، إلا أن العثمانيين ما لبثوا أن استولوا على طرابلس (1551)، وبوجي (1555)، وجربا (1560)، ومالطا (1565)، وقبرص (1570). أدى هذا إلى الحفز على تشكيل تحالف بين البابوية والبندقية وآل هابسبورغ نجح في إلحاق الهزيمة بالعثمانيين في معركة ليبانتو في العام 1571. جرى التهليل لمعركة ليبانتو بوصفها انتصاراً لأوروبا المسيحية على الأتراك المسلمين. واستعاد الأوروبيون ثقتهم. أما العثمانيون فما لبثوا، في الحقيقة، أن استعادوا أساطيلهم، وتمكنوا، في معركة مجلجلة، من احتلال تونس في العام 1574. وفي العام 1580 انتهت حروب البحر الأبيض المتوسط. طرفا الصراع، كلاهما، أقرا بأنهما لم يعودا قادرين على تغيير حدود البحر الأبيض المتوسط؛ وهدنة العام 1580 قامت بتثبيت الحد الفاصل بين الحضارتين المسيحية والإسلامية، هذا الحد الفاصل الذي دام إلى يومنا هذا.

كانت روسيا والإمبراطورية العثمانية تتنافسان على التحكم بمناطق واقعة إلى الشمال من البحر الأسود وبين البحرين الأسود وقزوين. في أواخر القرن الخامس عشر نجح العثمانيون في فرض سيادتهم على رومانيا وعلى تتر القرم، غير أن الروس استولوا على قازان (1552) وأستراخان (1556) ففازوا، إذاً، بالسيطرة على الفولغا الدنيا. ورداً على ذلك، صمم العثمانيون على اعتماد الاستراتيجية الجريئة القائمة على شق قناة بين نهري الدون والفولغا، تُمَكِّنهم من نقل السفن من البحر الأسود إلى بحر قزوين، ومن وقف التوسع الروسي في القفقاس، ومن إبقاء طرق التجارة والحج من العمق الآسيوي مفتوحة. غير أن حملة عثمانية، جُردت في العامين 1569 ـ 1570؛ هُزمت، وبادر الروس إلى زيادة ضغطهم بالتدريج على كل من القرم والقفقاس. ومع مرور الزمن أفضى التوسع الروسي إلى صراع ثلاثي الأطراف: بولوني، وروسي، وعثماني على التحكم بأوكرانيا تتوج في العام 1676 بسيطرة العثمانيين على البحر الأسود وجزء من أوكرانيا. وهكذا فإن العثمانيين بلغوا ذروة توسعهم في أوروبا الشمالية.

مع حلول نهاية القرن السابع عشر كان العثمانيون قد اجترحوا إمبراطورية ذات مستوى عالمي، ممتدة من الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط إلى إيران ومن أوكرانيا إلى اليمن. إن الديناميكية المطلوبة لتوسع الحكم العثماني على المستوى العالمي جاءت من المميزات الداخلية للمجتمع التركي والعثماني. تمثل رأس حربة الفتوحات العثمانية بجيش مغامر وغزاة مقاتلين موحدين تحت قيادة زعامات عسكرية شعبية أو رجال من أولياء الله الصالحين. خلف الحرب المقدسة كانت ثمة دولة ذات قدرات تنظيمية استثنائية، قائمة على استخدام تكنولوجيا عسكرية متقدمة مستندة إلى نيران المدفعية وبنادق المشاة الكثيفة، ومتسامحة وقادرة على استيعاب كتل سكانية غير مسلمة وصولاً إلى التوفيق بينها وبين الحكم العثماني. هذه التركيبة من المواصفات بقيت بلا نظير حتى القرن الثامن عشر، حين تمكنت أوروبا من إفراز القوة اللازمة لوقف التقدم العثماني ودحر العثمانيين على أعقابهم.

خلف الفتوحات كان ثمة دولة عثمانية عالية التنظيم والكفاءة، استمدت

مؤسساتها مباشرة من الدولة السلجوقية في الأناضول ومداورة من النظام المملوكي في مصر وسورية. كانت قد ورثت فرق الجيش المملوكية ونمط الإدارة الإقطاعي. وتولت رعاية جيش من النخب الدينية، وحمايةَ التجارة والحياة الحضرية، ومراقبة الأعمال الزراعية، وصولاً إلى إنشاء البنية التحتية اللازمة لمجتمع قادر على دعم جهاز دولة متطور وعلى قمع كتل سكانية بدوية مدمنة على النهب والسلب. إلا أن سمات معينة للدولة العثمانية ليست ذات سوابق شرق أوسطية. فالممارسات الإدارية، وأسلوب العمارة، ورعاية الكنائس المسيحية، ونظام النقابات، والرقابة على الاقتصاد الإقليمي، مأخوذة على ما يبدو، من سوابق بيزنطية لا إسلامية.

الدولة العثمانية

في موقع القلب من الدولة العثمانية كان ثمة جهاز بلاطي أو ملكي متقن. كان قصر إستانبول ـ سراي توبكابي ـ مؤلفاً من قسمين: داخلي وخارجي. كان القسم الداخلي القلب الحقيقي للإمبراطورية؛ كان يضم مكان إقامة السلطان وحريمه، والغرف السرية وخزينة الحاكم، والمطابخ الملكية، والمدارس المكلفة بإعداد الغلمان والعبيد المؤهلين للخدمة الداخلية. وكان القسم الخارجي يضم مكاتب الإدارات العسكرية والمدنية والدينية، ومقر جهاز العاملين في المطابخ وورشة الحرفيين، ومكان إقامة البستانيين الذين كانوا يتولون مهام صيانة باحات القصر ويؤدون الخدمة العسكرية.

كان مراد الأول (1360 ـ 1389) السلطان الأول الذي استخدم وحدات عسكرية مملوكية (كابيكولاري) منظمة في فرق مشاة (وقد عرفت بالإنكشارية) أو كواكب خيالة. الوحدات الجديدة كانت تؤخذ في البداية من السجناء أو الأسرى والمتطوعين، أما في العام 1395 فقد تم اعتماد أسلوب الدفشيرمة (Devshirme) كنوع من أنواع 'ضريبة' الرأس المفروضة على سكان البلقان المسيحيين. وفيما كان مماليك أنظمة الشرق الأوسط السابقة يُجلبون من خارج أراضي الإمبراطوريات التي كانوا يخدمونها، فإن إنكشاريي العثمانيين كانوا يؤخذون من

الأهالي والرعايا. وقد وفر هذا منبعاً منتظماً للقوة البشرية ومصدراً ربما أقل كلفة للمماليك، إلا أنه كان يتيح الالتباس الذي كان قد سبق للنظام أن جرى تصميمه لتجنبه: التباس قدرة المماليك المجندين في البلقان على استئناف صلات عائلية واجتماعية في مناطقهم الأصلية.

الأكثر انطواء على الوعد من بين الإنكشاريين المجندين الصغار كانوا يُربّون في مدارس القصر ليصبحوا غلماناً وخدماً للعائلة المالكة، أو ضباطاً في الجيش أو مسؤولين في الأجهزة الإدارية. كانوا يزودون بتعليم تركي عربي إسلامي، وتتم تربيتهم ليصبحوا مهذبين على النمط العثماني. المجندون العاديون الآخرون كانوا يوضعون تحت تصرف ضباط أتراك في الأناضول ويدرَّبون ليصبحوا جنود مشاة في تشكيلات قتالية منظمة. تكتيكات مشاة جديدة ابتُكرت جنباً إلى جنب مع الاستخدام الميداني للمدفعية لجعل الإنكشاريين أنجح الجيوش في الشرق الأوسط كما في أوروبا.

كان يجري استكمال الفرق الإنكشارية بوحدات الخيالة الإقليمية، المجندة بأكثريتها من السكان الأتراك الأحرار، المدعومين بالتيمارات وتخصيصات الموارد الخراجية مقابل الخدمة العسكرية. في العام 1527 كان ثمة نحو 28 ألفاً من المشاة الإنكشاريين ونحو 70 ـ 80 ألفاً من الخيالة، منهم 37 ألفاً من أصحاب التيمارات. وإضافة إلى هؤلاء وأولئك كان هناك حاميات مساعدة ووحدات إغارة حدودية ممولة بالإعفاءات الضريبية أو الخراجية.

إن وجود جهاز بيروقراطي كان أمراً جوهرياً بالنسبة إلى تمويل الجيوش المملوكية أو الإنكشارية. قام أورخان (1324 ـ 1360) بتعيين وزير للإدارة المركزية، وحكام عسكريين ومدنيين للأقاليم المجتاحة أو المفتوحة. ومع توسع الإمبراطورية العثمانية، تم ضم الأقاليم أو الولايات التي كانت خراجية في البداية وإخضاعها للإدارة الروتينية. أكبر الوحدات الإقليمية المعروفة باسم "البيلربيليكات" كانت تقسم إلى سناجق ومن ثم إلى وحدات أصغر عرفت باسم "التيمارليكات" التي كانت مقاطعات مخصصة لضباط عسكريين بدلاً من الرواتب. في القرن السادس عشر تم إحلال كلمة "والي" محل "البيلربي"

للدلالة على المُحافظ كما تم استحداث كلمة "إيالة" للدلالة على محافظة أو ولاية. ثمة ولايات كانت تدار من قبل موظفين ذوي رواتب درجوا على تحصيل الضرائب وإرسال الفائض إلى إستانبول؛ ولايات أخرى كانت تدار من قبل أصحاب تيمارات. لأغراض ضريبية كانت عمليات مسح للأراضي معروفة باسم "التحريرات" تسجل القرى والعائلات والذكور الراشدين المسؤولين عن تسديد الضرائب، وما لديهم من محاصيل وموارد. ولايتا رومانيا وترانسلفانيا الأوروبيتان، والقرم، ومقاطعات معينة خاضعة لتحكم أقوام كردية وتركية ظلت ولايات خراجية شبه مستقلة (حكومات).

تمثلت القوة الدافعة في التطور البطيء للإدارة العثمانية بزخم الصراع بين الفريق التركي أو الجهادي (الغازي)، هذا الفريق الذي كان قوياً في الجيوش الإقليمية والإدارة الدينية من ناحية وفريق المماليك أو الإنكشاريين الذي كان قوياً في الجهاز الملكي ووحدات الفرق الإنكشارية من الناحية المقابلة. ظل جنود الثغور والأرستقراطيون الأتراك ميالين إلى تفضيل التوسع على حساب البلدان المسيحية في أوروبا؛ أما المستشارون المماليك لدى السلطان فكانوا يفضلون التوسع في الأناضول ومناطق إسلامية أخرى. كان الغزاة (المجاهدون) يريدون حكماً لامركزياً ـ حكماً بعيداً عن نمط الحكم الوراثي والمركزي ـ وأسلوباً ثقافياً إسلامياً تركياً ـ بعيداً عن نظيره الأممي والإمبراطوري. درج السلاطين المتعاقبون على تفضيل سياسات هذا الفريق أو ذاك، أو تحريك كل منهما ضد الآخر. دأب بايزيد الأول (1389 ـ 1402) على تعزيز فريق المماليك عن طريق تعيين الإنكشاريين في مناصب إدارية ومن خلال إخضاع الأقاليم للتحكم المركزي، غير أن محمداً الأول (1413 ـ 1421)، أقدم، في أعقاب الهزيمة أمام تيمور، على توفير الدعم الكامل للعناصر التركية والغازية (المجاهدة). قام بعزل المستشارين البيزنطيين وإبعادهم عن البلاط، وبجعل اللغتين التركية والفارسية، بدلاً من اليونانية، لغتي الإدارة الرسميتين.

أعاد محمد الثاني السلطة والنفوذ إلى الإنكشاريين، إلى المماليك العسكريين. أزاح جميع النبلاء الأتراك وأبعد سائر الأعضاء المنافسين من آل

عثمان عن مواقع السلطة، وحجز أهم المناصب في الإدارة المركزية لمماليكه الخاصين. وللحفاظ على شيء من التوازن في القوة، جرى اعتماد نوع من التقسيم الوظيفي بين مناصب الصدر الأعظم، وكبار رجال الدين، وإدارة الخزينة، والخدمات القضائية، ثم جرت إعادة تبني بعض العائلات التركية، وسُمح لها بالاحتفاظ بممتلكاتها. كذلك حاول محمد كسب تأييد كهنة الروم الأرثونكس عن طريق الاعتراف بسلطتهم المدنية إضافة إلى الدينية على جمهور المؤمنين. قام بمركزة الرقابة الحكومية عبر إجراء المسوح الضريبية واستيعاب المناطق التابعة في نظام التيمار، كما أقدم على إعلان جملة القواعد الحقوقية المنهجية المنصبة على معالجة تنظيم الدولة والتزامات الرعايا. ومع حلول عهد سليمان الأول (1520 ـ 1566)، كانت هيمنة الإنكشاريين واضحة دون جدال. انتصر البرنامج الداعي إلى إشاعة المركزية عبر إلحاق الهزيمة بالعثمانيين المنافسين المطالبين بالسلطنة، وإخضاع الدول التركية المستقلة في تركيا، واستيعاب أعداد من العائلات التركية النبيلة (الأرستقراطية)، وبناء صرح جهاز إداري قائم على المماليك والإنكشاريين. إلا أن انتصار الإنكشاريين ما لبث أن أفضى إلى إحداث خلل في ميزان القوة الداخلي وصولاً إلى استثارة النزعات الفئوية التكتلية ودسائس الحرم.

كما بالنسبة إلى حكام الإمبراطورية العباسية والفارسية التالية، كانت مرجعية السلاطين العثمانيين قائمة على الجمع بين سلسلة أبعاد وراثية، وإسلامية، وإمبراطورية. كانت المرجعية الوراثية للسلطان العثماني تحتل المرتبة الأولى. الدولة عائلته؛ والرعايا خدمه الشخصيون. والجنود عبيده ومماليكه، موالون له شخصياً. وأراضي الإمبراطورية ملكيته الشخصية، إلا أن أجزاء كبيرة منها ممنوحة لأعضاء الطبقة الحاكمة على شكل إقطاعيات.

في لب هذا النظام القائم على المرجعية أو السلطة المطلقة ثمة، مع ذلك، نوع من الغموض والضبابية بشأن انتقال السلطة، ما أدى إلى شل فعالية الحكم السلطاني. وفقاً للممارسة التركية، كانت مرجعية السلطان تنتقل داخل العائلة المالكة، إلا أن خط الخلافة لم يكن محدداً. وبالتالي فإن موت سلطان جالس على العرش كان يفضي إلى صراع على السلطة، عادة بين الأنجال الباقين على قيد

الحياة، صراع كان يُحَلّ عادة باختبار القوة العسكرية وعن طريق قيام الأخ بقتل أخيه أحياناً. كان من شأن سلطان ما أن يرجح كفة أحد أبنائه بتعيينه في منصب إداري وعسكري قد يساعده في الصراع اللاحق على السلطة، إلا أن أقارب السلطان المذكور صاروا بعد عام 1595 يُسْجَنون في الحرم، ما أدى إلى جعل دسائس حرم القصر طريقاً إلى السلطة.

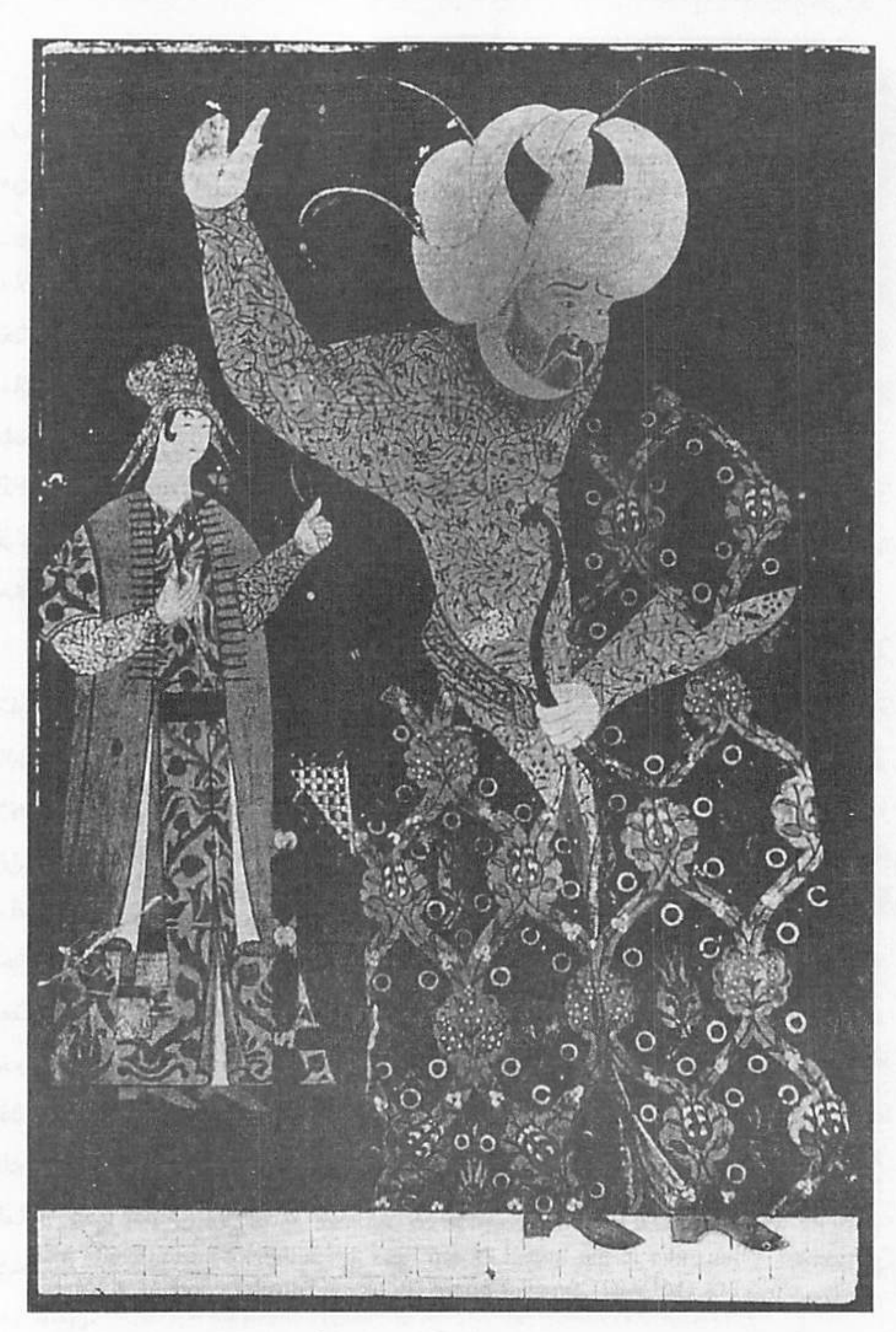
من وجهة النظر الإسلامية، كانت مرجعية السلطان مستمدة من دوره منفذاً ومطبقاً للشريعة؛ وكانت الرعية، بدورها، مسؤولة أمامه. حتى الإدارة التي استولت على السلطة بالقوة العسكرية كانت تعد مشروعة طوال بقائها مقرة بسيادة الشريعة ومحترمة لمصالح الأمة الإسلامية الأساسية. غير أن الشريعة لم تكن تغطي جميع مناحي الحياة السياسية والاجتماعية العثمانية. ولأجل تنظيم علاقات الأرستقراطية والرعية العثمانيتين، وتحديد مرتبة وواجبات وقواعد لباس كل من الطرفين كان السلاطين مخولين بإصدار "فرمانات". وهذه المراسيم - الفرمانات كانت تُجمع في مدونات عُرفت باسم القانون، شكلت نوعاً من الناموس العلماني والإداري المعتبر امتداداً صائباً للشرع الديني من منطلق حق الحاكم في التشريع باسم الأمة. بادر محمد الثاني وسليمان الأول - القانوني - إلى إيجاد نصوص قانونية جديدة تعالج مسألة العدالة الإدارية والجنائية، ونظام انضباط الموظفين، والشؤون العسكرية، وتنظيم الهرم التراتبي الديني. في طيف واسع من قضايا غير مغطاة بالشريعة، ربما تم استلهام نوع من التشريع المنهجي من مدونات جوستنيان الحقوقية.

كذلك كانت مرجعية سلاطين بني عثمان مستندة إلى ثقافة أممية مؤلفة من جملة عناصر عربية، وفارسية، وبيزنطية، وأوروبية. فمحمد الثاني، وهو راع ليبرالي للفنون، دأب على تشجيع الشعر الفارسي والرسم الأوروبي. كان الأدباء العرب والفرس، والرسامون الإيطاليون، والشعراء اليونانيون والصرب، يلقون الترحيب في بلاطه. غير أن أنظمة لاحقة ما لبثت أن نأت بنفسها وابتعدت عن التأثيرات المسيحية والأوروبية للاقتراب من أسلوب أكثر اتصافاً بالصفتين الإسلامية والتركية.

كما في بلاطات (صالونات بلغة عصرنا) الأمراء العرب والفرس، كان الشعر التعبير الرئيس عن الأسلوب الملكي. وشعر البلاط هذا كان قائماً على العروض الذي هو نوع من الإيقاع المقتبس من الإيقاعات العربية، ومثقلاً بكلمات عربية وفارسية. تمثلت الصيغ الشعرية الأساسية بتلك الحانية أساساً حذو شعر البلاط الفارسي - القصيدة، والغزل، والمثنوي، والرباعي. بدأ التراث الشعري العثماني مع الحكام السلاجقة الذين تولوا رعاية مؤلف قصائد مديح وأشعار غنائية عن الخمر والحب على الطريقة الفارسية يدعى خوجا دهاني. لعل أعظم الشعراء العثمانيين في الفترة الكلاسيكية هو باقي (1526 - 1600). أما نفعي (1582 - 1636)، ذلك المداح والفنان، فقد ألف شعراً يمجد السلطة والنضال. وقام يحيى أفندي (1552 - 1644) بتطوير الموضوع الأصلي بالاستناد إلى الملاحظة المباشرة للحياة والطبيعة والتعبير عن العواطف الشخصية.

بقي أدب النثر العثماني كثيف التأثر بالتطلعات الإمبراطورية. فالكتابة التاريخية العثمانية المبكرة تمت باللغة العربية أولاً ثم تُرجمت إلى التركية وقد كانت هذه الكتابة لإضفاء الشرعية على الأسرة الحاكمة وعلى صعودها ولتدوين الأحداث اليومية على الصعيدين الملكي والعسكري. خلال القرن السادس عشر، كان يتم التعبير عن الطموحات العالمية العثمانية عن طريق تأليف تواريخ كونية شاملة. جاء كتاب كنه الأخبار لمصطفى علي (1541 - 1599) متضمناً تاريخاً للعالم من آدم إلى عيسى، وللإسلام المبكر وللأقوام التركية وصولاً إلى صعود العثمانيين، وباباً ختامياً عن الإمبراطورية العثمانية. في القرن السابع عشر كان يجري توظيف المؤرخين لتصنيف مذكرات البلاط اليومية. أما الكتابة الجغرافية فقد تمثل الحافز الكامن وراءها بتوسيع القوة البحرية العثمانية. وبيري ريس، ذلك القائد العثماني في المحيط الهندي، كان مؤلف أطلس مهم. أما كتاب 'سياحة نامة' لأوليا جلبي (1614 - 1682) فيتضمن وصفاً شاملاً لجملة أسفار عبر الإمبراطورية العثمانية طولاً وعرضاً إضافة إلى ملاحظاته عن المجتمع والاقتصاد العثمانيين.

كذلك شكل تزيين وشرح المخطوطات تعبيراً عن الإحساس العثماني بالقَدَر



صورة 12: السلطان سليم الأول

الإمبراطوري. فمنذ عهد محمد الثاني حرص النظام العثماني على الاحتفاظ بمَرْسَم ملكي، أو بـ "نقاش خانة"، درج على استخدام جيش من الخطاطين والرسامين والمنمنمين والمزخرفين ومجلدي الكتب لإنتاج المخطوطات وابتكار التصاميم لما لدى العثمانيين من خزفيات وخشبيات وأدوات معدنية وأقمشة وسجاجيد. بين العامين 1451 و1520، ظلت السوابق الفارسية تشكل أساس الفن العثماني الخاص بالمخطوطات. فنانون من شيراز وتبريز وهراة تم استقدامهم إلى إستانبول. تمثلت أولى المآثر بالنسخ المزينة والمزخرفة لعدد من الكلاسيكيات الفارسية مثل لغة الطير، وقصة حب خسرو وشيرين للعطار، الخمسة لأمير خسرو، وحكايات كليلة ودمنة. تاريخ فتوحات الإسكندر والتواريخ المعاصرة المصورة والمشروحة باتت منتجات سلعية رائجة للورشة العثمانية.

تحولت مخطوطات القرن السادس عشر عن تزيين وزخرفة الأدب الكلاسيكي لتتوجه نحو أحداث معاصرة مثل الاستقبال الاحتفالي للسفراء، وتحصيل الضرائب، والمغازي أو الفتوحات التي استهدفت قلاعاً محصنة في شبه جزيرة البلقان. جملة الانتصارات، وعمليات وصف المهرجانات، وحفلات التنصيب، والمواكب الملكية، والمعارك، والحصارات، والولائم، والأعياد كانت جميعاً موضوعات تزيين المخطوطات وإيضاحها. "فالشاهِنْشاهنامه" العائدة إلى العام 1581 تصور حفلات الختان المقامة في إستانبول، والألعاب الرياضية، والمواكب النقابية، وغيرها من أحداث البلاط. ثمة وزراء، وإنكشاريون، وفرسان، وباحثون (فقهاء ـ مجتهدون)، ونقابيون (أعضاء جمعيات حرفية)، وتجار، وسلاطين يظهرون بوفرة. لعل كتاب "شاهنامة آل عثمان" (كتاب ملوك بني عثمان) لعارفي (ت 1561 ـ 1562) هو أحد أشهر إنتاجات المرحلة. مع حلول نهاية القرن السادس عشر، كان التاريخ المصور، القائم على التهليل لبهاء الدولة العثمانية وفتوحاتها، قد أصبح إسهاماً تركياً خاصاً في تراث الشرق الأوسط والمسلمين على صعيد نمنمة المخطوطات وزخرفتها. قام فن المخطوطات العثماني على الاحتفال بالوعي الذاتي لدى النخبة العثمانية بوصفها قوة تاريخية عالمية.

انعكست الحساسية الإمبراطورية العثمانية بالمثل على هندسة العمارة. جاءت الجوامع والكليات أو المعاهد العثمانية معبرة عن ارتباط عثماني وثيق بالإسلام، إلا أن قَسَمات التصميم العثماني، مثل القبب الإفرادية العملاقة، والمآذن العالية، والفناءات المحاطة بالأروقة، كانت توحي بالتأثير القوي لآياصوفيا، كبرى الكنائس البيزنطية. جاءت الجوامع العثمانية مقلدة للكنائس المسيحية الشرقية الكبرى، ومعبرة، كما قبة الصخرة في القدس، عن انتصار الإسلام على منافسين مسيحيين. كان خوجا سنان (1490 ـ 1578) أستاذ هذا الأسلوب في فن العمارة.

باختصار، نهل النظام العثماني، على الصعيدين النظري والعملي كليهما، من منابع تركية، وسلجوقية، ومملوكية شرق أوسطية سابقة. التأثيرات المسيحية والأوروبية كانت محدودة نسبياً. ومع ذلك فإن النظام العثماني بقي تجديدياً ومتميزاً بسبب إتقان التنظيم العسكري المملوكي وتأكيد أهمية الجهاد (الحرب المقدسة). فسائر المحاربين الأتراك، ومماليك القصر، ومؤرخي البلاط، والفنانين، ظلوا جميعاً ملتزمين بالرؤيا الإمبراطورية فيما يخص التوسع الإسلامي؛ كان السلطان يمجَّد بوصفه أميراً محارباً، وخليفة مسلماً، وإمبراطوراً غازياً (فاتحاً).

حكام ورعايا

نجح النظام العثماني نجاحاً غير عادي في الهيمنة على المجتمع الذي حكمه، وفي التحكم به، وفي إعطائه شكلاً. ومن المفاهيم العثمانية المركزية مفهوم التمييز بين العسكر والرعايا ـ الحكام والمحكومين، والنخب والأتباع، والمقاتلين والمنتجين، ومحصلي الضرائب ودافعيها. تمثلت الصفة الرئيسة للنخبة الحاكمة بحق استغلال ثروات الرعايا. يضاف إلى ذلك أنه كان يتعين على المرء أن يخضع لتربية قائمة على لغة وأنماط سلوك مميزة معروفة باسم 'الطريقة العثمانية' كي يصبح عضواً في نادي الطبقة الحاكمة. كان بوسع المرء أن يصبح عثمانياً إما بالولادة أو عبر التعليم والتنشئة في المدارس الملكية أو العسكرية أو الإسلامية الدينية.

لم يكن الفرق بين الحكام والمحكومين شبيهاً تماماً بالفرق بين المسلمين وغير المسلمين. فالنخب الحاكمة وكتل الرعايا السكانية كانت كلتاهما تحتضنان الفريقين. وجنباً إلى جنب مع حشود من الجنود الاتراك والكتبة والفقهاء العرب والفرس، كانت النخبة الحاكمة تضم أمراء وكتبة مسيحيين من البلقان. والعائلات اليونانية الراقية (الأرستقراطية) في حي الفنار الإستانبولي، التي كانت عائلات تجارية مرموقة ومصرفية معروفة وكبار موظفين حكوميين، مع الشريحة العليا من كهنة الكنيسة الأرثوذكسية كان يمكن عدها جزءاً من النخبة العثمانية. كذلك أصبح لاجئون يهود جاؤوا من إسبانيا ذوي شأن في مجالات التجارة والصيرفة العثمانيتين خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. إن لاجئاً من عائلة يهودية برتغالية كانت قد انتقلت إلى أنتويرب ومنها إلى إيطاليا بعد طرد اليهود من إسبانيا يدعى يوسف نازي (1520 ـ 1579)، مثلاً، جاء إلى إستانبول في العام 1554. كان نازي هذا صاحب أعمال أوروبية وارتباطات دبلوماسية، وسرعان ما أصبح مستشاراً مقرباً لسليمان، ولعب دوراً مؤثراً على صعيد العلاقات الفرنسية ـ العثمانية، وجرى في العام 1566 تنصيبه دوقاً (أميراً) على ناكسوس مع منحه احتكار الموارد الجمركية وتصدير الخمور. كذلك كان نازي راعي حياة الجالية اليهودية ومهندس توطين اليهود في فلسطين. وهكذا فإن النظام العثماني يبدو كما لو كان حكماً مشتركاً لعدد من النخب الإسلامية وغير الإسلامية التي توافقت على اقتسام مختلف أبعاد الاقتصاد السياسي بين نخب فرعية ذات انتماءات عرقية أو دينية. كان مسلمو بني عثمان ممسكين بزمام التحكم بكل من الجيش والجهاز البيروقراطي؛ في حين تولى الأرمن شأن النظام المصرفي. كان الصرافون الارمن يتولون توجيه رأس المال نحو شراء الأسهم في الالتزامات الضريبية، وربط التجار المحليين بالطبقة الحاكمة، وتزويد النخب بالقروض والاعتمادات. أما اليونانيون واليهود فكانوا فعالين في مجالي التزام تحصيل الضرائب والتجارة الدولية. كان حي غَلَطة يؤوي كتلة سكانية كبيرة مؤلفة من التجار اليونانيين والأرمن واليهود والأوروبيين، جنباً إلى جنب مع نظرائهم التجار المسلمين. غير أن النخبة العثمانية ما لبثت، خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، أن أصبحت أكثر اتصافاً بالصفة الإسلامية

الموحدة. فقط أرستقراطية الفنار المالية اليونانية حافظت على موقعها بفضل دورها الإداري والاقتصادي في رومانيا.

كان الأتباع، الرعايا أو الرعية، منظمين في عدد كبير جداً من الجماعات أو الفئات الصغيرة. كان المجتمع العثماني لوحة فسيفسائية متقنة مؤلفة من حشد الروابط الإقليمية، والأخويات الدينية، والهيئات الاقتصادية التعاونية. ومن وجهة النظر العثمانية كان انتظام الطوائف الدينية لإدارة الشؤون التعليمية والقضائية والخيرية للكتل السكانية التابعة أمراً أساسياً. أكثرية السكان من غير المسلمين كانت تعد تابعة للكنيسة الأرثونكسية الشرقية التي كانت تحتضن مؤمنين يونانيين ورومانيين وسلاف (صقالبة) وعرباً. كانت الكنيسة الأرمنية هيئة إدارية ضمت قائلين بوحدة طبيعة المسيح في سورية ومصر، وآشوريين، وآخرين. كانت للموارنة وللأرمن الاتحاديين وللكاثوليك اللاتين في المجر وكرواتيا وألبانيا كنائسهم الخاصة؛ كما كانت لليهود الشرقيين (السفارديم) ونظرائهم الغربيين (الأشكينازيم) كُنُسهم أو معابدهم الخاصة.

كان العثمانيون، مثلهم مثل أنظمة حكم إسلامية سابقة، يعدون رعاياهم من غير المسلمين مستقلين ذاتياً ولكنهم تابعون، أقواماً وجاليات كانت حياتها الداخلية على الأصعدة الاجتماعية والدينية والطائفية تنظم من قبل تنظيماتها الدينية، غير أن قادتها كان يتم تعيينهم من قبل دولة مسلمة ويبقون مسؤولين أمامها. كانت الجاليات غير المسلمة تحمل عناوين عامة مثل أهل الذمة، أو الطوائف، أو الجماعات. قادة الأقليات ـ الكَنَسِيون حيناً والعاديون حيناً آخر ـ كانوا يمثلون جالياتهم لدى السلطات، ويعالجون الأمور الكَنَسِية، والنزاعات الداخلية، وجملة الغرامات والضرائب من منطلق محلي. من المشكوك فيه أن تكون جملة هذه الترتيبات قد شكلت نظاماً 'ملّياً' شاملاً للإمبراطورية. على الرغم من امتلاك كنيسة الروم الأرثونكس لمفهومها الخاص للمرجعية المسكونية، واحتمال كونها قد حاولت تحويل المرجعية المحلية لبطريرك القسطنطينية إلى مرجعية شاملة للإمبراطورية، فإن الأمر قوبل بالمعارضة من قبل كنيستي أوهريد (البلغارية) وبيش (الصربية). بقيت مرجعية بطريرك القسطنطينية دون تحديد واضح على الدوام.

كانت الجماهير المسلمة، بوصفها الكتلة السكانية للرعايا، منظمة بطريقة موازية. كانت الكتلة السكانية المسلمة موزعة بين عدد غير قليل من المذاهب الشرعية والاخويات أو الطرق الصوفية، التي ظل العثمانيون شديدي الحرص على إخضاعها لتحكم الدولة. وقد فعلوا ذلك عبر توفير الرعاية للعلماء ونخب التصوف. تمخضت الرعاية العثمانية عن اجتراح تنظيم متقن ومحكم لنوع من التعليم المذهبي أو المدرسي. تأسست المدرسة العثمانية الأولى في إزنيق عام 1331، حين تمت دعوة فقهاء ومجتهدين من إيران ومصر لتعزيز التعليم الإسلامي في المناطق الجديدة. فيما بعد أقدم السلاطين على تأسيس كليات ومعاهد في بورصة، وأدرنة، وإستانبول. في أواخر القرن الخامس عشر كانت هذه منظمة تنظيماً تراتبياً قائماً على تحديد طريق ترقية قيادات المجتهدين. والكلية التي شيدها سليمان (الأول) خلال الفترة الممتدة من عام 1550 إلى عام 1559، ما لبثت أن احتلت مكان الصدارة. وتحتها كانت تتدرج سلسلة المعاهد التي أسسها موظفون حكوميون وفقهاء دين. لم تكن المدارس متباينة المراتب وحسب بل ومتمايزة أيضاً من حيث وظائفها التعليمية، كانت المدرسة الدنيا متخصصة بتدريس النحو والصرف العربيين والمنطق واللاهوت (الكلام) والفلك والهندسة والبلاغة. المستوى الثاني كان يركز على الأدب والبلاغة. أما المعاهد ذوات المستويات العليا فكانت تدرس الشريعة واللاهوت (الكلام).

عملية تطوير مشابهة تمت في إدارة القضاء. دُور القضاء في إستانبول وبورصة وأدرنة كانت هي الاهم أساساً، إلا أن التسلسل ما لبث أن أصبح شاملاً للمراكز القضائية الموجودة في دمشق وحلب والقاهرة وبغداد والمدينة (المنورة) وأزمير وقونية. كان يتولى رئاسة الجهاز القضائي قاضيان يحملان لقب قاضي ـ عسكر، واحد لشبه جزيرة البلقان وآخر للأناضول، وشيخ الإسلام، المرجعية القضائية الأعلى في إستانبول، الذي كان يحتل أعلى المناصب في النظام وعلى اتصال مباشر مع السلطان. الملالي والحكام العاديون كانوا مصنفين أيضاً في مراتب متدرجة بما فيها درجات القضاة ونوابهم الذين كانوا يقومون بمهام كُتّاب العدل، ومسجلي الدعاوي، ومديري شؤون أملاك الأيتام والقاصرين.

كان القضاة يشرفون على إدارة المعاهد والكليات ويتمتعون بدور مهم في تصديق الضرائب، ومراقبة مواسم جني المحاصيل، وتفتيش القوات العسكرية، والإشراف على الاقتصاد المديني، بما فيه وضع الضوابط الحكومية للنقابات الحرفية والأسواق. كانت ثمة شبكة مفتين موازية لشبكة القضاة، إلا أن المفتين لم يكونوا يحصلون على مرتبات رسمية. كانت المؤسستان التراتبيتان التعليمية والقضائية متداخلتين. فالتعيينات في المناصب القضائية كانت تتطلب الحصول على مستويات مناسبة من الدرجات التعليمية. درجت الدولة العثمانية على تعيين جميع من لهم شأنهم من القضاة والمفتين وأساتذة الشريعة، بما مكنها من الاحتفاظ بسيطرة بيروقراطية مباشرة على المؤسسة الدينية.

كذلك كان شيوخ التصوف ودراويشه ذوي أهمية بالنسبة إلى الدولة العثمانية بسبب دورهم الكبير والخطير في مجتمع الأرياف التركية. تولى شيوخ (بابات) التصوف تعبئة فرق المحاربين الأتراك وقيادتها إلى الحروب الجهادية المقدسة، وحماية المسافرين، والتوسط لفض النزاعات. وعلى الرغم من أن الدراويش الجوالين المعروفين باسم دراويش الملامتية والقلندرية، كانوا يستخفون صراحة بالشريعة ويعارضون الاحتكاك بالسلطات الرسمية، فإنهم ظلوا يحظون باحترام أهل الريف بوصفهم حَمَلة بركات الله وأصحاب قدرات سحرية.

صوفيو الأرياف كانوا مهمين لأنهم كانوا قادرين على الدعوة إلى مقاومة الدولة. كان شرق الأناضول، مثله مثل شمال غرب إيران، أرضاً خصبة لانتعاش المعتقدات المهدوية ـ الخلاصية الصوفية وحركات التمرد ذات القيادة الصوفية ضد تحكم الدولة. فبدر الدين (الشيخ بدر الدين المتوفى عام 1416)، مثلاً، أنكر الصحة الحَرْفية لحقيقة الجنة والنار، ويوم السحاب، وبعث الجسد، وخلق العالم، وعقائد أساسية إسلامية أخرى. وقال الحَرْفيون (الذين انتشرت عقيدتهم بين المسلمين والمسيحيين في بلغاريا في نهاية القرن الرابع عشر) إن الدخل الشرعي الوحيد هو ذلك الذي يتم كسبه بالعمل اليدوي. حركات عصيان بقيادات صوفية نشبت أيضاً في أواخر القرن الخامس عشر. وفي العام 1519 تبنّى واعظ يدعى جلال اسم الشاه إسماعيل، وادعى أنه المهدي، واجتنب المعارضة

الفلاحية والرعوية التركية لفرض الضرائب. موجة انتفاضات عائدة إلى أوائل القرن السادس عشر كانت وثيقة الارتباط بالتحريض الصفوي ومعارضة أقوام شرق الأناضول للنظام العثماني ـ السني.

استمدت المقاومة الأناضولية نوعاً من الزخم من الثقافة الشعبية التركية. ثمة شعراء غنائيون جوالون كانوا يطوفون على القرى منشدين ملاحم صراعات الأتراك ضد الجورجيين والشراكسة والبيزنطيين، ومهللين لفضائل الأقوام التركية. وفيما بعد تم نقل الأشعار الملحمية إلى الكراكوز؛ أو المسرح الإيمائي الذي أصبح وسيلة أخرى من وسائل الثقافة الشعبية التركية. أسهم أيضاً شعراء صوفيون، كان يونس أمره (1238 ـ 1329) أهمهم، في إبقاء الثقافة الشعبية الأدبية والدينية نابضة بالحياة. كان الشعراء يسافرون مع الجنود، ويغنون في المخيمات، ويطربون الناس في المعارض، ويقيمون المباريات التي كانت أساس الوعي الشعبي الأناضولي. كان تراث الكتل السكانية البدوية، والدول المستقلة، والأخويات الصوفية يميز الأقاليم الأناضولية عن نخب العاصمة.

كان البكتاشيون الأكثر نفوذاً بين الطرق الصوفية. فالحاجي بكتاش مؤسس الطريقة، الذي يحتمل أن يكون قد عاش في أواخر القرن الثالث عشر حسب ما يقال في الأساطير، قام مع نحو أربعين من أتباعه، بإنشاء التكايا عبر شرق الأناضول كله وبين التركمان في مقدونيا وتيسالي والرودوب. انتشر البكتاشيون في طول الأناضول وعرضه كما في البلقان خلال القرن الخامس عشر. ونحو العام 1500، كان بالم سلطان ينظم طقوس الطريقة ويوصل منظومة تكاياها إلى مستوى الكمال.

كان البكتاشيون شديدي التأثر بالمذهب الشيعي من ناحية وبالديانة المسيحية من ناحية ثانية. تبنوا الإمام السادس، جعفر، ولياً راعياً لهم؛ وأجلّوا الثالوث المقدس: الله، ومحمداً، وعلياً؛ وقدموا الخبز والخمر في حفلات التكريس؛ واشترطوا العزوبية والعفة على معلميهم. كانوا يبشرون بوجود أربعة مستويات من التصديق الديني: المستوى الشرعي، الالتزام بالشرع؛ ومستوى الطريقة، الانتماء، عبر طقوس خاصة، إلى الطريقة الصوفية؛ ومستوى المعرفة، استيعاب

الحقيقة وفهمها؛ ومستوى الحقيقة، الاختبار المباشر للواقع الإلهي. كان المكرسون يطلعون تدريجياً على معرفة الجماعة السرية وطقوسها.

جنباً إلى جنب مع الأخويات الصوفية الريفية، ازدهرت أيضاً طرق دينية مدينية ـ حضرية في كل من الأناضول وشبه جزيرة البلقان. كان القادة المولويون متحدرين روحياً من مولانا جلال الدين الرومي (1207 ـ 1273) وباتوا معروفين كونياً، بسبب رقصتهم الطقسية باسم رقصة الدراويش الدائرية. إضافة إلى وظيفتها الطقسية كانت التكايا مهمة أيضاً على صعيد دراسة الشعر الفارسي وفكر التصوف، كما على صعيد تعليم النخبة البيروقراطية العثمانية. كذلك كان النقشبنديون والخلوتيون ذوي شأن.

خلال حقبة القرنين الخامس عشر والسادس عشر نجح العثمانيون في إخضاع الطرق الصوفية لتحكم الدولة. نجح العثمانيون في خطب ود تكايا التصوف وزواياه عبر التكرم عليها بالأوقاف الدائمة والهبات اللازمة للأغراض الخيرية. البكتاشيون، خصوصاً، وُضعوا تحت جناح العثمانيين وعاظاً وأئمة للإنكشاريين. كانوا يعيشون مع الجنود ويتحركون في صفوفهم، ويوفرون لهم الحماية السحرية في المعارك. أدى هذا إلى تمكين الطريقة من الانتشار عبر الأناضول الشرقي وبين صفوف المهاجرين الأتراك في مقدونيا وألبانيا. كذلك كان المولويون مرتبطين بالدولة العثمانية؛ ونجحوا في الفوز بتقليد السلطان سيفاً مقدساً لدى توليه العرش. وهكذا فإن العثمانيين نجحوا في تدجين الأخويات الصوفية الرئيسة دون الاستئصال الكلي لتأثير شيوخ التصوف المستقل.

أدت عملية إذابة العلماء وشيوخ التصوف في بوتقة الجهاز البيروقراطي للدولة إلى جعل السجالات الدينية أموراً داخلة في نطاق اهتمامات الدولة. قام الباحثون العثمانيون باستيعاب المؤلفات الكلاسيكية العربية والفارسية، بما فيها المناهج المدرسية واللاهوت والعلوم. إن ترجمة الكلاسيكيات العربية والفارسية، بما فيها مؤلفات مهمة عن الأدب والسياسة والتنجيم والطب وحياة النبي وأبحاث صوفية، جعلت كتلة الأدبيات الدينية الإسلامية متوفرة للنخب التركية. في اللاهوت (علم الكلام) تم الاعتراف بالغزالي والرازي كأستاذين كبيرين، كما جرت

إعادة فتح باب السجال بين الغزالي وابن رشد. معشر العلماء الملتزمين بتعريف ضيّق للدراسات الدينية الإسلامية متركز على الشريعة والحديث، سرعان ما وجدوا أنفسهم في مواجهة علماء مهتمين بالفلسفة والعلوم، وشيوخ تصوف مشددين على التجربة الدينية الشخصية بدلاً من التعاليم الرسمية.

وجهة النظر الضيقة ما لبثت أن ترسخت تدريجياً. ففي تاريخ مبكر يعود إلى أربعينيات القرن السادس عشر باتت شعبية علم الكلام والرياضيات متضائلة. في العام 1580 جرى تدمير مرصد عائد للمدرسة السليمانية في إستانبول. في القرنين السادس عشر والسابع عشر بادرت الصيغ الأكثر تقييداً وطُهرية من صيغ الإسلام إلى تأكيد ذاتها في مواجهة معتقدات شعبية صوفية. راح فقهاء دين ذوو ذهنية إصلاحية يعترضون على الطقوس الشعبية المعتمَدة من أجل مراسم دفن الموتى، وعلى أسباب اللهو مثل الرقص والغناء، وعلى احتساء القهوة وتعاطي التدخين. فقهاء متزمتون طُهريون مدعومون بطلاب مدارس شرعية وتجار، فازوا بتأييد قوي لنوع من التحديد الضيق للتعاليم والممارسات الإسلامية. أنصار القاضي زاده محمد أفندي (المتوفى عام 1635)، أسسوا حزباً للتحكم بالأوقاف الدينية وإقناع السلطات بفرض صيغة ممارسة إسلامية ذات توجه شرعي. تحت تأثير هذا الحزب تم إغلاق التكايا والزوايا وسُجِن أهل التصوف من شيوخ ومريدين ودراويش. أخيراً، جرى قمع النقاش الفكري. سِيَر حيوات الفقهاء تُبيّن أن كفة الاهتمام بالمناصب، مع تزايد تعقيدات التسلسل التراتبي البيروقراطي، صارت أكثر رجحاناً من كفة الورع الحقيقي والمعرفة المتبحرة. نفوذ عائلات راسخة الأقدام مكنها من ترقية أبنائها ووضعهم في مراتب عليا ومناصب رفيعة على سلم الهيئات التراتبية التعليمية والفقهية - القضائية دون بلوغ المستويات التمهيدية الصحيحة، في حين كان طلاب اللاهوت العاجزون عن العثور على الرعاية يتعرضون للاستبعاد. خلال القرن الثامن عشر أصبح العلماء جماعة ضغط محافظة قوية. وبوصفهم خدماً للدولة لم يعد العلماء يمثلون مصالح الشعب، كما باتوا بعيدين عن الاضطلاع بمهمة حماية هذا الشعب من إساءات السلطة السياسية. لم يعودوا يمثلون أي مثل أعلى إسلامي

متعال على صعيد التصدي للفساد الدنيوي. أدى ذوبانهم في بوتقة النظام العثماني إلى جعلهم، بكل بساطة، شلة الناطقين باسم الشرعية العثمانية.

الاقتصاد العثماني

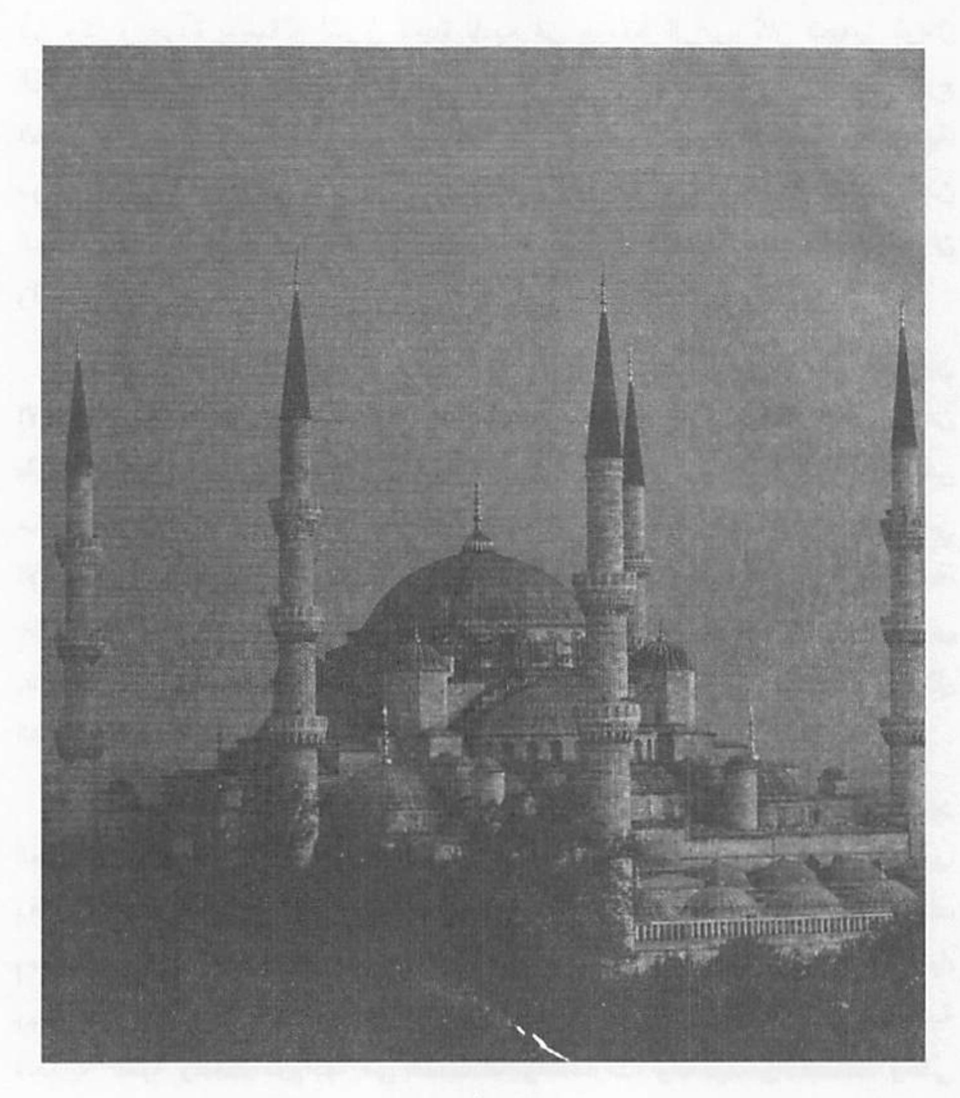
كانت الرعية خاضعة أيضاً لتحكم ضبط الدولة للنشاط الاقتصادي. من وجهة النظر العثمانية كان الرخاء الاقتصادي للرعايا جوهرياً بالنسبة إلى نجاح النظام وقابليته للحياة، وكانت الغزوات أو الفتوحات العثمانية الأولى موجهة نحو التحكم بالطرق التجارية والموارد الإنتاجية. فالتوسع العثماني في البحر الأسود وبحر إيجة والبحر الأبيض المتوسط كان يرمي إلى انتزاع السيطرة على الموارد والإمكانيات التجارية والبحرية من أيدي البنادقة والجنويين. في حروب دامت من العام 1463 إلى العام 1479 ومن العام 1499 إلى العام 1503، تم الاستيلاء على ممتلكات بندقيّة في اليونان وبحر إيجه. أُخذت جزيرة قبرص في العام 1571 وتخلت عنها البندقية في العام 1573؛ وتم الاستيلاء على كريت في العام 1669. وللالتفاف على تجارة البندقية، تحالف العثمانيون أيضاً مع مرفأ راغوسا (دوبروفنيك) على البحر الأدرياتيكي. بعد العام 1484، نجح العثمانيون في إبعاد الأجانب عن البحر الأسود باستثناء السفن المحملة بالخمور والآتية من كريت أو كيوس (خيوس). انتقلت تجارة البحر الأسود، عموماً، من البنادقة إلى الأرمن واليهود واليونانيين والأتراك والرومانيين، خلال عقود القرن الخامس عشر.

كذلك كانت الغزوات والفتوحات العثمانية في إيران والولايات العربية ومصر والمحيط الهندي، جزءاً من برنامج جعل السلع الشرقية تمر عبر أراضي الإمبراطورية العثمانية. كانت مصر تستورد الحرير والخيوط والقطن والمنسوجات والصابون والفواكه المجففة من سورية، وتصدر الأرز والبقول والأقماح والسكر والجلود. ومن الأناضول كان يتم تصدير الأقمشة والفواكه المجففة والأخشاب إلى مصر والسودان والهند. طرق الحج كانت تجلب أناساً من سائر أرجاء الإمبراطورية إلى مكة والمدينة (المنورة). كانت مكة سوقاً للتوابل واللؤلؤ والفلفل والبن؛ وجُل الحجاج كانوا يمولون رحلاتهم عن طريق جلب بضائع معدة للبيع

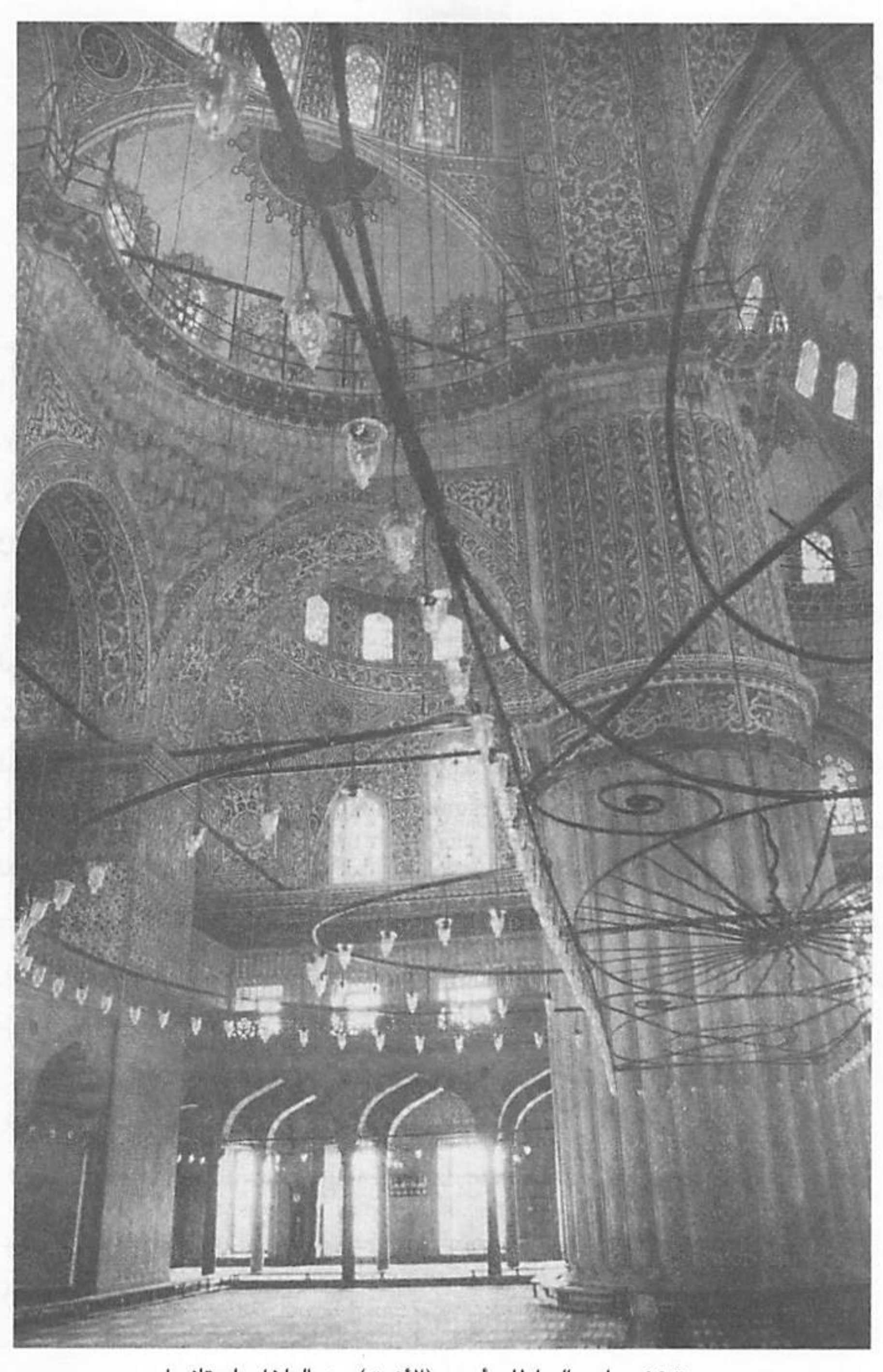
في مكة والعودة ببضائع أخرى معدة للبيع في مسقط الرأس. كان تجهيز قوافل الحج في كل من دمشق والقاهرة وبغداد نشاطاً تجارياً مهماً. وعبر مصر درج العثمانيون على الاتجار مع السودان كما مع كل من إفريقيا الشرقية والشمالية. موانئ البحر الأحمر في الجزيرة العربية وإفريقيا الشرقية مكنت العثمانيين من الوصول إلى تجارة المحيط الهندي. بغداد والبصرة كانتا تتاجران مع إيران والهند.

كذلك انطوت الفتوحات العثمانية على إنعاش اقتصادي في كل من الأناضول وشبه جزيرة البلقان. قام العثمانيون بتشجيع السفر والنقل البريين عن طريق بناء الجسور والخانات (النُزُل، الفنادق)، وحفر الآبار، ونشر الحاميات على منعطفات الطرق الرئيسة. أدى النمو السكاني إلى حفز الإنتاج الزراعي في الأناضول، ما أدى بدوره إلى تفرغ الكتل السكانية الحضرية لإنتاج الاقمشة، على الرغم من أن النمو السكاني المفرط كان، مع حلول أواخر القرن السادس عشر، قد انطوى على عواقب سلبية بالنسبة إلى استنبات أراض هامشية، وإحلال الشعير محل القمح، وتدهور الأحوال الأمنية في الريف.

خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، أصبحت بورصة وأزمير المركزين التجاريين الأهم في الأناضول. من بورصة كانت السفن تشحن الحرير، والتوابل، والقطن، والأرز، والحديد، والموهير، والبندق، والأفيون، والخل، والسجاد، ومنتجات أخرى عبر البحر الأسود إلى القرم، ومن هناك تُنْقل إلى داخل أوكرانيا، وبولونيا، وروسيا. كذلك اشتهرت بورصة بصناعة حريرية مزدهرة وبنخبة تجارية غنية وظفت ثرواتها في السبائك، والعقارات، والعبيد، والاقمشة. وعلى النقيض من ذلك، فإن أزمير تميزت بتجارها الأجانب والأقلويين (من منتسبي الأقليات غير التركية). برزت أزمير هذه، في القرن السابع عشر، كمحطة لقاء لتجار أوروبيين مع أرمن ويهود ويونانيين محليين لتبادل البضائع الإيرانية والأناضولية الغربية. في أواخر القرن السابع عشر هيمن يهود برتغاليون على الالتزام الضريبي؛ وسيطر المسلمون على التبادل الإقليمي؛ وتولى اليونانيون أمر معالجة التجارة بين الأقاليم؛ وطغى الأرمن على التجارة الدولية، ولا سيما في



صورة 13: جامع السلطان أحمد (الأزرق)، إستانبول



صورة 14: جامع السلطان أحمد (الأزرق) من الداخل، إستانبول

مجال الاتجار بالحرير مع إيران. في القرن الثامن عشر، تمكن اليونانيون، بفضل الرعاية الأوروبية، من البروز بوصفهم الجالية التجارية الأهم.

كذلك فعلت الأسواق الأوروبية فعلها في تشجيع الصادرات العثمانية من شبه جزيرة البلقان. يبدو أن ثروات أدرنه كانت ناجمة، في جزء كبير منها، عن استغلال الأرياف المحيطة وتصدير المواد الخام. كانت الأصواف السالونيكية تُصدر إلى شمال الدانوب. عُرفت أدرنة بكتلتها السكانية 'الرأسمالية' المؤلفة من الصرافين، واختصاصيي تبديل العملة، والصاغة، وتجار المسافات الطويلة، وملاك الأراضي المحليين العاكفين عن استنبات القمح أو تربية المواشي، ومقرضي الأموال (المرابين) الذين كانوا يستثمرون في النسيج أو المطاحن. كان العسكريون والموظفون الحكوميون من أبرز الأغنياء.

كذلك كانت الخطة العثمانية مهمة بسبب تخصيص ووقف العمارات والتكايا الريفية. كانت العمارة مجمع أبنية فيه جامع، وكلية أو معهد، ومستشفى، ومأوى أو نزل يلوذ به المسافرون والطلاب، مجهز بأملاك مثل الأسواق أو المطاحن أو المطابخ لدعم فعالياته الخيرية. والتكايا الصوفية أصبحت بؤراً للرعاية والتجارة والإدارة المحلية جنباً إلى جنب مع النشاطات التعليمية والخيرية. أعداد كبيرة من القرى التي أسسها صوفيون في الأناضول والبلقان كانت متمتعة بالدعم من جانب الدولة. صناديق الوقف الخاصة بالجوامع والمعاهد والمشافي والجسور والأديرة ومطابخ الحساء والمكتبات والمؤسسات الأخرى كانت مستثمرة في الحمامات والبازارات والدكاكين والمساكن والمشاغل والمطاحن والمعاصر والمسالخ والمدابغ ومصانع الألواح الخزفية، وشكلت منبعاً مهماً لرأس المال اللازم للتجارة والزراعة.

تمثل مشروعُ الدولة المنفرد الأضخم بعملية إعادة بناء إستانبول تماشياً مع مجد السلطان وتلبية لحاجات الإدارة والتجارة. عند الاجتياح ربما كانت القسطنطينية تؤوي 50,000 إلى 60,000 نسمة. ولتمكينها من العودة إلى أن تصبح مأهولة، بادرت الحكومة العثمانية إلى إلزام تجار مسلمين من بورصة وقونية وأمكنة أناضولية أخرى بالانتقال إلى إستانبول. عمدت الحكومة إلى إعطاء

الأرض والبيوت والتخفيضات الضريبية للمهاجرين الجدد. أعداد كبيرة من القرى المجاورة للمدينة خُططت وجرى توطين أفواج من المماليك والعبيد والسجناء والأسرى والمرحَّلين من شبه جزيرة البلقان فيها. وتبعاً لإحصاء عام 1478 كانت أعداد المباني السكنية في إستانبول موزعة على النحو التالي: 9,000 لمسلمين، و3,100 لروم أرثونكس، و1,650 ليهود، ونحو 1,000 لأرمن وغجر. وهكذا فإن نسب الأحجام السكانية كانت نحو 60 بالمئة مسلمين، و20 بالمئة مسيحيين، و10 بالمئة يهود، ولم يكن الحجم الإجمالي يتجاوز 100,000 نسمة. وفي غضون قرن واحد زادت الكتلة السكانية لإستانبول عن 700,000 نسمة، أكثر من ضعف سكان أكبر المدن الأوروبية في ذلك الوقت.

تمت إعادة بناء المدينة عن طريق إنشاء مؤسسات عامة مثل المدارس والمشافي والحمامات والخانات مع ملاحقها من الأسواق أو المخابز أو المطاحن أو المصانع في عدد غير قليل من الأحياء. كان كل قطاع متحلقاً حول مؤسسة دينية أو عامة مهمة مع مرافقها الملازمة. وبين عامي 1453 و1481 فقط بُني في إستانبول 209 جوامع، و24 مدرسة أو معهداً، و32 حماماً عاماً، و12 فندقاً أو بازاراً. آلاف عديدة من البيوت والمحلات التجارية شيدت بأموال الإدارات الوقفية تأميناً لمنابع الموارد.

في الإمبراطورية العثمانية كانت إستانبول فريدة من حيث ضخامة أسواقها، وتعقيد إدارتها الحِرَفية والنقابية، وتمويل عمليات التزام تحصيل الضرائب. ولتموين إستانبول وإعالتها لم تكتف الحكومة بالتعويل على قوى السوق وحدها. ثمة آليات تحكم حكومية قوية كانت تضمن توجيه الفائض من الأناضول كما من أمكنة أخرى إلى العاصمة. كانت الدولة بحاجة إلى تجار يتولون ضمان إيصال الأقماح والأرز والملح واللحم والزيوت والسمك والعسل والشمع مباشرة إلى القصر والعاصمة بأسعار محددة. وهكذا تم جعل التجار وكلاء للدولة في مجال تلبية الحاجات المالية والتموينية لكل من العاصمة والمؤسسة الحكومية. ما لبث طلب إستانبول أن تمخض عن مضاعفة إنتاج الحبوب والأقطان اللازمة للغزل والنسيج. أصبحت أضنه، مثلاً، منطقة زراعة قطن

مهمة. طلبات إستانبول المتصاعدة شجعت على إيجاد الجفتليكات، أو الملكيات الزراعية الكبيرة، بسبب الأرباح القابلة للتحقق عن طريق تموين السوق.

كانت النقابات أو الجمعيات الحِرَفية (الكارات) وحدة التحكم الأساسية بالكتل السكانية المدينية. فالتجار والحرفيون وعمال النقل وحتى المطربون وبائعات الهوى، كانوا منظمين في هيئات تعاونية لفرض الانضباط الاقتصادي وتيسير الإدارة. كانت السلطات تتولى ضبط عمليات الانخراط في مهن جديدة، وافتتاح محلات جديدة، وأنماط ونوعيات السلع المنتجة. أسعار حد أقصى كانت تصمم من جانب الدولة حماية لمصالح المستهلكين. كان التفتيش الحكومي يتولى ضبط المثاقيل ومعايير الكيل. كان ينتظر من النقابات أن توفر عمالاً لمرافقة الحملات العسكرية وتأمين الخدمات. كانت النقابات المصرية، ولكن دون التركية، ملزمة أيضاً بتحصيل الضرائب من أعضائها. قدر أكبر بعض الشيء من الاستقلالية الإدارية كان، على أي حال، موفراً للنقابات في مدن البلقان.

إن الجهاز الإداري الذي كان يشرف على فعالية ونشاط الهيئات المهنية كان متطوراً ومعقداً. كان الصدر الأعظم وآغا الإنكشاريين والقضاة ومفتشو السوق، يتولون مهمة تطبيق القواعد النقابية. ثمة شيوخ (كارات) ورسميون نقابيون آخرون كانوا يعينون من قبل الحكومة بالتشاور مع أعضاء النقابات لوضع قواعد الدولة موضع التطبيق. رؤساء النقابات (شيوخ الكارات) كانوا يتحركون عبر هيئات غير رسمية مؤلفة من مسني النقابات، الذين كانوا مسؤولين، جماعياً، أمام الدولة.

كانت النقابات العثمانية مصممة، إذاً، لتأمين تحكم الدولة، ولم تكن التعبير العفوي عن مصالح التجار وأرباب الحرف. غير أنها تولت، مع ذلك، بعض المهمات الاجتماعية والدينية تعبيراً عن تضامن الأعضاء. تولت النقابات مهام الاضطلاع بدور الحَكَم في النزاعات الناشبة بين الأعضاء، وجمع الأموال اللازمة للعون المتبادل وللاحتفالات الدينية وللأعمال الخيرية والصدقات. ودَرَجَتْ على تنظيم الرحلات والأعراس. كذلك كانت النقابات كيانات اتحادية لأخويات وطرق دينية مع وليّ راع وحفلات تكريس على غرار طرق التصوف التي كانت ترعى

العبادات وزيارات الأماكن المقدسة، تستمع إلى محاضرات عن قيمة الاعتدال والأمانة. ربما كان التضامن الداخلي للنقابات يتعزز من جراء بقائها محصورة في الطائفة الدينية نفسها. فقط أقلية من النقابات كانت قائمة على عضوية مختلطة إسلامية ـ مسيحية، أو إسلامية ـ يهودية.

قطاعات معينة من الاقتصاد العثماني بقيت خارج دائرة التحكم الإداري المباشر. فالتجار المنخرطون في عمليات تبديل النقد والتجارة الدولية كانوا عادة، قادرين على التحرك والعمل دون أي إشراف حكومي دقيق. ثمة تجار قاموا بتنظيم شبكة إنتاج تصنيعي في مناطق ريفية لمنافسة احتكارات النقابات المدينية في الحواضر. كذلك بات تنظيم الحرفيين وضبطهم أكثر صعوبة بالنسبة إلى الحكومة على نحو مطرد مع نجاح الإنكشاريين في التسلل إلى مجالي التجارة والإنتاج الحرفي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

الإدارة الإقليمية

إضافة إلى الإدارات الدينية والضبط الحكومي للاقتصاد المديني، تم إنفاذ التحكم بالكتلة السكانية الريفية عبر الإدارة الإقليمية. جميع الأقاليم كانت خاضعة، من حيث المبدأ، للسلطة المركزية ومكلَّفة ضريبياً. في الأناضول الغربي والأوسط والبلقان الشرقي، وهي الأقاليم النواة للإمبراطورية، كانت الحكومة المركزية قادرة فيها على ممارسة تحكم إداري دقيق نسبياً وضخ فائض الأقاليم والمناطق إلى إستانبول، غير أن في كل منطقة كان ثمة نوع من التوتر بين التحكم العثماني من جهة والاستقلال الذاتي المحلي من جهة ثانية. بقي الأناضول وطناً لكتلة سكانية رعوية ذات نزعات عدوانية ظل زعماؤها شخصيات سياسية محلية مهمة، والمقاومة الخاضعة لقيادة شيوخ التصوف كانت شبه مستوطنة أو مزمنة. أما في البلقان فإن المسوح المالية، تحت رقابة موظفين من الإدارة المركزية، كانت هي الأساس المعتمد للإدارة الإقليمية المعتمدة من خلال الجهاز العادي لتحصيل الضرائب والتحكم الأمني (الشرطي). لبعض الوقت ظل الحكم العثماني ميالاً إلى تأبيد البنية الاجتماعية

للكتل السكانية البلقانية. وفي حين أن السكان كانوا، عموماً، يونانيين وصرباً وبلغاريين وألباناً، فإن أتراكاً ومسلمين مع بعض اليهود والأرمن واليونانيين بدوا ميالين إلى التمركز في المدن. وكانت الجماعات المدينية منظمة في أحياء وبازارات ونقابات (كارات). الجماعات القبلية، والزادروغات، أو مجمعات العائلات الصربية، والكنائس المستقلة مثل البطريركية الصربية في بيش (بين عامي 1557 ـ 1766) كانت متمتعة بنوع من الوجود شبه المستقل ذاتياً. أسهمت كنيسة الروم الأرثونكس في الحفاظ على الطابع العرقي واللغوي لليونانيين وغيرهم من منتسبي الأقوام البلقانية الأخرى.

في مناطق الأطراف تعين على الدولة أن تجترح مزيداً من الحلول التوفيقية مع الزعامات والقبائل المحلية. افتراضياً، لم تكن الأقاليم العربية سوى مناطق فرعية منظمة حول عواصمها الخاصة: القاهرة، ودمشق، وحلب، وبغداد. مُنحت رومانيا وترانسلفانيا وألبانيا والجبل الأسود استقلالاً ذاتياً داخلياً، حيث جرى تمكين أرستقراطيات غير مسلمة من تعزيز سلطتها في ظل حكم إسلامي. كانت الأرستقراطية اليونانية في إستانبول متحكمة بممتلكات الكنيسة، وبالتزامات ضريبية، وبتجارة جزء كبير من المنطقة. في القرن الثامن عشر جرى تعيين تجار بارزين من حي الفنار الإستانبولي حكاماً لرومانيا.

وعلى الرغم من الرقع الاستقلالية هذه، فإن النظام العثماني بقي مثيراً للدهشة من حيث درجة مركزة تحكم الدولة بالمجتمعات الخاضعة أو التابعة لهذا النظام. كان العثمانيون متحكمين بمساحات شاسعة من الأراضي ودائبين على مص فائض الثروة من كل قرية ومزرعة لدعم الإدارة المركزية وتمويل حروب التوسع وإدامتها. قاومت الدولة تشكُّل بؤر سلطة مستقلة مثل مدارس العلماء أو طرق التصوف أو الجمعيات الأخوية أو روابط التجار والحرفيين المستقلة. بقيت الإمبراطورية مطمئنة إلى هيمنتها ليس بسبب تمتعها بالقوة وحسب، بل ومن خلال قدرتها على التحكم بعقول الناس. بقيت رافعة راية الإسلام وشعار فنون الحضارة. فازت بتعاون زعماء محليين وأمراء إقطاعيين ومخاتير قرى وقادة دينيين، تعين عليهم 'جميعاً' أن يحترموا سلطة النظام المركزي، واستفادوا

جميعاً، من كونهم صنائع هذا النظام. حالت الدولة دون نشوء مقاومة نخبوية منظمة عن طريق استغلال الكتل والأفراد والتلاعب بهم، داعمة البعض دون غيرهم، وقاطعة الطريق على إمكانية إيجاد روابط أولياء نعم - موالين في الأقاليم من خلال تبديل الموظفين بسرعة.

لفيض من الأسباب بقي الفلاحون عاجزين، على الدوام، عن بلوغ ما يكفي من مستوى التضامن المطلوب لتشكيل تحالفات ريفية أو للتمرد ضد الدولة. أدت الزراعة العائلية إلى اختزال التضامن القروي، وكانت للجماعات البدوية مصالح مختلفة عن مصالح الفلاحين ورافضة للتحالف معهم. الثقة خارج نطاق العائلة كانت محدودة جداً. ربما كانت التكايا (الزوايا) قادرة على توفير التضامن العابر للحدود العائلية والقروية، إلا أن التنافس بين الدراويش كثيراً ما اضطلع بدور معطِّل. كانت التجارة ممركزة في المدن وخاضعة لتحكم الدولة، ما أبقاها عاجزة عن خلق نوع من التضامن بين أهالي القرى القريبة. كذلك كثيراً ما كانت الحكومة توفر المخارج والحلول للمظالم الفلاحية عبر المحاكم والأجهزة الإدارية.

ومع ذلك فإن قدرات النظام الاستيعابية والتلفيقية على صعيد الإدارة الريفية وصلت إلى حدودها القصوى. في طول ريف الأناضول وعرضه، ثمة جماعات قبلية وزعامات جبلية بقيت قادرة على الاحتفاظ بقدر من الاستقلال. في البلقان كان هذا الاستقلال يتأكد عبر تأبيد الهوية المسيحية. يضاف إلى ذلك أن سلطة الإدارة المركزية كانت على الدوام محدودة لأن أولئك الذين كانوا يتولون خدمة الدولة ظلوا ذوي أغراض ملتبسة ومتضاربة. أولئك الذين كانوا يؤلفون الجيوش والإدارة المركزية بقوا دائمي البحث عن وسائل تمكنهم من خدمة مصالحهم الخاصة والعائلية والفئوية. وظل الأعيان المحليون الداعمون للنظام أيضاً يقاومون أي طغيان مفرط على امتيازاتهم. ومهما يكن فإن النظام العثماني كان أقوى بما لا يقاس من نظيره الصفوي، ولم يضطلع الزعماء المستقلون ذاتياً في تاريخه إلا بدور أصغر بكثير.

الإمبراطورية العثمانية في حالة فوضى

وهن الدولة المركزية

في القرنين السابع عشر والثامن عشر كان ثمة تحولات بالغة العمق في النظام العثماني. ميزان القوة بين المركز والأطراف بدأ يميل لمصلحة الأقاليم. فمع انتهاء التوسع العثماني، فقدت الدولة قدراتها الإدارية والعسكرية، وابتليت الإمبراطورية بطوفان من الانتفاضات الشعبية، وبالتقهقر الاقتصادي، وبسلسلة من الهزائم العسكرية. الصراع المضمر منذ أمد طويل بين النخب المركزية ونظيرتها الإقليمية على التحكم بالموارد وبالكتلة السكانية الدافعة للضرائب بات مكشوفاً، وانتقل مركز القوة من الحكومة المركزية إلى الإنكشاريين والعلماء والعائلات العثمانية التي نجحت في ترسيخ أقدامها في الأقاليم أو الولايات. من وجهة نظر الإدارة المركزية عُدَّ نقلُ السلطة أو التنازل عنها نوعاً من الفساد في المؤسسات العثمانية. أما من وجهة نظر الزعماء والموظفين والتجار الإقليميين، فلم يشكل إلا اختزالاً لقدرات المركز الاستغلالية وكسباً على صعيد الاستقلال الذاتي المحلي.

كانت هذه التغييرات، في جزء منها، بسبب القوة الاقتصادية المتنامية لأوروبا. ففي تاريخ مبكر يعود إلى القرن السادس عشر كان العثمانيون في حالة تنافس مع البرتغاليين حول التحكم بتجارة المحيط الهندي. غير أن الهولنديين والبريطانيين ما لبثوا، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أن حلوا محل البرتغاليين بوصفهما قوتين مهيمنتين على المحيط الهندي ونجحتا في فرض السيطرة على التجارة في آسيا. وخطفت روسيا تجارة البحر الأسود. كان ثمة نوع من التعويض للعثمانيين في نمو الاتجار بالبن الآتي من اليمن عبر مصر إلى إستانبول ليصدر من هناك، بعد ذلك، إلى أوروبا. إن التحكم الأوروبي بالتجارة الآسيوية ساعد الأوروبيين على تقوية مواقعهم في البحر الأبيض المتوسط وحوضه أيضاً. تمخض التحالف العثماني ـ الفرنسي ضد إمبراطورية آل هابسبورغ عن دفع العثمانيين إلى منح فرنسا احتكاراً للتجارة العثمانية.

لبعض الوقت بقيت السفن الأوروبية كلها مضطرة للإبحار رافعة العلم الفرنسي. غير أن البريطانيين دخلوا إلى تجارة المشرق في العام 1580. وقد نجح السفير البريطاني هاربورن في العام 1583 في إبرام معاهدة تجارية مع الإمبراطورية العثمانية قضت بتخفيض الرسوم على البضائع البريطانية إلى 3 بالمئة. أسس الإنجليز شركة المشرق لتصدير الأقمشة والقصدير، الضروري لإنتاج النحاس اللازم لتصنيع المدافع، مقابل استيراد الحرير، والموهير، والقطن، والصوف، والسجاد، والبسط، والعقاقير، والتوابل، وصَبْغة النيلة.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر كان التنافس في البحر الأبيض المتوسط بين الفرنسيين والإنجليز والهولنديين ضارياً. قام الهولنديون والإنجليز بتنظيم القوافل وبتسليح سفنهم التجارية تسليحاً كثيفاً. كان الأرمن واليهود يديرون عملياتهم التجارية من أزمير وليفورنو، كما أن البنادقة والجنويين كانوا فعالين أيضاً. كل من المتنافسين كان يمارس طيفاً واسعاً من الفعاليات التجارية وهوامش الربح، غير أن الحجم الإجمالي للتجارة المتوسطية كانت تتعرض للتقلص من جراء منافسة الشحنات المباشرة من جنوب وجنوب - شرق آسيا إلى أوروبا. فتوابل جزر الهند الشرقية وأقمشة الهند وبضائع إيران صارت تصل إلى أوروبا عبر خطوط أطلسية. وشركة الهند الشرقية البريطانية التي درجت على شراء سلع الشرق الأقصى من مصادرها وإدخالها في البحر الأبيض المتوسط عبر لندن أصبحت فعلياً منافسة لشركة المشرق البريطانية المعتمدة على طريقي الخليج العربي/الفارسي والبحر الأحمر.

أدى تدهور التجارة الشرقية إلى تحول اهتمام أوروبا من تركيا والأقاليم العربية إلى شبه جزيرة البلقان. كان التجار الأوروبيون، بمشاركة وسطاء يهود ويونانيين، يوزعون منتجات مستوردة على المناطق الداخلية ويجمعون سلعاً للتصدير. من سالونيك كانت التجارة الأوروبية تصل إلى البوسنة، والبانيا، وصربيا، وبلغاريا. كان الإنجليز يستوردون أقمشة تَرفَية فاخرة؛ والفرنسيون أقمشة متوسطة الجودة. كانت البندقية تبيع الحرير، والساتان، والتفتا. درج الألمان على جلب الورق، والقصدير، والحديد، والنحاس، والسكر، وصبغة النيلة.

كان التجار الأوروبيون يصدرون الخشب، والقطن، والحرير، والجلديات، والتبغ، وشمع العسل، والجلود بحراً؛ أما المواشي فكانت تُساق براً من رومانيا والمجر إلى أوروبا الوسطى. كان من عادة العثمانيين حظر تصدير الحديد والرصاص والنحاس والقمح، غير أن حركة تهريب نشيطة كانت فعالة.

في القرن الثامن عشر، أصبح الفرنسيون مهيمنين على الأوروبيين الآخرين في سوق إستانبول، وأسسوا لهيكليتهم التعاونية الخاصة لتعزيز موقعهم الجماعي. لقد وظفوا نفوذهم لدى الدولة العثمانية لتحرير الاقتصاد المحلي من قبضة التجار العثمانيين والنقابات المهنية العثمانية. كذلك شنوا هجوماً على الاحتكارات المحلية عبر التحالف مع اليهود ضد اليونانيين، ومن خلال تيسير علاقاتهم مع المسلمين عن طريق الصرافين الأرمن. العوامل العرقية أصبحت حاسمة بالنسبة إلى مواقع السوق.

المؤشرات ذات العلاقة بتأثير هذه التجارة في الاقتصاد العثماني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر شديدة البعثرة والتشتت، غير أن مناطق معينة عانت في حين أن أخرى ازدهرت على ما يبدو. فإنتاج حرير بورصة وموهير أنقرة تدهور حين بدأ الأوروبيون يُحِلّون مصنوعاتهم الخاصة محل المنسوجات التركية. وإنتاج الخزفيات والألواح الآجرية في أزنيق وكوتاهية انتكس هو الآخر أيضاً. إلا أن نوعاً من الزيادة ربما حصلت بأزمير في إنتاج القطن. وعلى الرغم من عدم وجود ما يثبت حصول تدهور عام في الاقتصاد العثماني، فإن من الواضح أن الميزان التجاري كان في حالة تحول. عموماً، كانت الإمبراطورية العثمانية تستورد السلع المصنعة وتصدر المواد الخام. بدأ العثمانيون يفضلون الاقمشة والزجاجيات والساعات والأزهار والزخارف المعمارية وقطع الأثاث المنزلي الأوروبية. نجح الاختراق التجاري الأوروبي في نسف التحكم العثماني بالتجارة، وأسهم في نقل السلطة السياسية والاقتصادية من الدولة العثمانية إلى قوى تجارية أجنبية ونخب إقليمية.

أسهم تدهور جهاز الدولة المركزي إسهاماً مباشراً في إشاعة اللامركزية. إزاحة السلاطين عن التحكم المباشر بشؤون الدولة، وممارسة تقليد سجن صغار

الأمراء في جناح الحريم مع منعهم من الاضطلاع بأي أدوار عسكرية وإدارية، حرمت الأجيال المتعاقبة من الأمراء العثمانيين من فرص الحصول على التعليم المناسب والخبرة الدنيوية الملائمة. لم يكن سلاطين القرن السابع عشر العثمانيون مطلعين على حقائق العالم السياسي فيما وراء دسائس مؤسسة الحريم (الحرمليك). تمثلت النتيجة بانعدام الكفاءة مع انحدار شديد وعنيف للسلطة والمرجعية.

يضاف إلى ذلك أن انضباط الإنكشاريين وولاءهم تطايرا. تدهورُ معنويات الإنكشاريين كان عائداً إلى احتكار سلطة الدولة الذي حصلت عليه المؤسسة المملوكية في القرن السادس عشر من ناحية، وإلى المداخيل المتناقصة من ناحية ثانية. فمع توقفها عن التوسع، توقفت الإمبراطورية عن كسب الغنائم. وبعد عام 1580، أسهم التضخم، الناتج عن تدفق الفضة الأمريكية، هو الآخر، في اختزال المداخيل العثمانية، وأقدم الجنود والموظفون ذوو المرتبات الهزيلة على السطو على أراضي الاقاليم وتحويل الموارد نحو خدمة مصالحهم الخاصة. كذلك بادر الإنكشاريون إلى اختراق عالَمَيْ التجارة والحرف لتدعيم مداخيلهم، وإلى الزواج وبناء الأسر، وإلى ترقية أبنائهم بعد ذلك على سلم المراتب في الفرق العسكرية. أدت العلاقات الوثيقة بين الإنكشاريين والحرفيين والعلماء إلى جعل التحكم بالجنود أمراً متعذراً سياسياً. تدهور الانضباط في الجيش إلى درجة وقوع حوادث شغب ذات علاقة بالرواتب في العامين 1622 و1637، كانت مصحوبة بعمليات نهب إستانبول. والتخلي عن نظام الإنكشاريين (الدفشرمة) في العام 1637 جعل تصويب هذه التوجهات مستحيلاً. ومع حلول منتصف القرن الثامن عشر كفت فرق الجيش التقليدية عن أن تكون ذات جدوى. تعين على العثمانيين أن يبادروا إلى استبدال الميليشيات الفلاحية والمساعدين العرقيين، الجيوش الخاصة لدى الأعيان الإقليميين والعصابات. تمثل تطور حاسم في نظام الدولة في القرن السابع عشر بتشكيل وحدات "السكبان" و"الصاريجا" المجهزة بالأسلحة النارية والمؤلفة من المرتزقة. وخلال الفترة الممتدة من عام 1680 إلى عام 1750 أصبح العثمانيون معتمدين على قوات خاصة مساعدة ألبانية وبوسنية

وكردية وقازاقية وتترية وجورجية وشركسية. لم تكن الوحدات الجديدة على المستوى نفسه من جودة الانضباط والتدريب والتسليح، مثل الفرق العثمانية التقليدية ما أبقاها أكثر عجزاً بما لا يقاس على صعيد التصدي للأعداء الأوروبيين.

بغية تدعيم الوحدات العسكرية الجديدة، أعاد العثمانيون النظر في نظام التيمار. ومع صيرورة الأسلحة النارية ووحدات المشاة المنظمة أكثر أهمية باطراد، لم يعد السباهيون (الخيالة) العثمانيون قادرين على الوقوف في وجه رماة البنادق الألمان، فتمت إحالة تيماراتهم على القوات الجديدة، الأقل عدداً ولكن الأطول خدمة. ومع تعاظم الحاجة إلى السيولة النقدية اللازمة لتلبية طلبات الجنود بادرت الدولة أيضاً إلى جعل التيمارات (الإقطاعيات الفرعية) أراضي زراعية خاضعة للنظام الضريبي فأحدثت فجوة في هيكلية المرجعية الإدارية والأمنية (الشرطية) في الأرياف.

الاستقلال الذاتي الإقليمي

كانت الفعالية السياسية المتدهورة للإدارة المركزية، مع الوهن الاقتصادي المتزايد، تعني أن هذه الإدارة بدأت تفقد نفوذها في الأقاليم لصالح موظفيها هي. قام الحكام والجنود والمسؤولون الإقليميون الآخرون بوضع اليد على السلطة المحلية. وسارع الأعيان المحليون إلى تشكيل الجيوش وتأليف الأجهزة الإدارية، وإلى تطوير الأسواق المحلية، وإلى الاحتفاظ، بالتالي، بجزء متزايد من الفائض الإقليمي للإنفاق على المشروعات المحلية. وبغية استعادة التحكم بدأت الحكومة المركزية بمضاعفة وتيرة تغيير الحكام والولاة في الأقاليم، وراحت تعين أفراداً من حاشية البلاط في إستانبول ولاة على الأقاليم. والأخيرون قاموا، بدورهم، بتعيين وكلاء أو نواب عُرفوا بـ 'المتسلمين' لإدارة الأقاليم نيابة عنهم، وكثيرون من هؤلاء المتسلمين كانوا أعياناً محليين. منهم من كانوا أبناء وأحفاد ضباط سابقين في الجيش الإنكشاري (المملوكي)؛ ومنهم من كانوا منتسبين إلى عائلات دينية ذات شأن؛ وآخرون كانوا من محصلي الضرائب، أو من ملاك

المزارع الكبرى، أو من التجار الأغنياء القادرين على ابتياع نيابات الولايات وبناء الحواشي العسكرية المستقلة بمواردهم المالية. قام هؤلاء الموظفون بقلب الأراضي الخاضعة للنظام الضريبي إلى حيازات مدى الحياة (مالكانات) وإلى ملكيات خاصة، في آخر المطاف، وببناء جيوش خاصة من بين إنكشاريين سابقين، وجنود مسرحين، وأفراد عصابات. ثمة إنكشاريون عاملون في حاشية حكام إقليميين، معينون في بلدات ثغور صغيرة، سرعان ما شكلوا طبقة استغلالية معتمدة في حياتها على موارد ضريبية غير مشروعة. مجموعات متنافسة من الإنكشاريين، والجنود غير النظاميين، والعصاة، وعصابات قطاع الطرق راحت تفرض ضرائبها الخاصة غير الشرعية.

كان صعود موظفين وأعيان محليين مستقلين إلى السلطة بحد ذاته مستنداً إلى تغييرات أكثر عمقاً في المجتمع الأناضولي. فنمو الكتلة السكانية الأناضولية على امتداد القرن السادس عشر شكل حافزاً لنمو بلدات إقليمية وزاد من حدة التنافس على التحكم بالموارد. تمخض النمو السكاني عن فائض كبير في إعداد الكادحين في الزراعة والجنود العاطلين عن العمل والطلاب الذين نزحوا إلى المدن بحثاً عن عمل. كذلك أفضى توقف الغزوات والفتوحات العثمانية في المجر غرباً وإيران شرقاً إلى عودة الجنود المحتملين إلى قراهم وبلداتهم هائمين على وجوههم بحثاً عن مصدر للرزق كخدَم لدى أعيان محليين، أو لاضطهاد الفلاحين في الغالب، أو كطلاب ذوي معاشات، أو كأفراد في عصابات خارجة على القانون. غير أن عصابات العصاة لم تشكل يوماً تهديداً للدولة أو لاطراد البنية الاجتماعية. لم تحاول العصابات العثمانية تقويض الدولة، بل استهدفت، بالأحرى، الإفادة من الاستيعاب، وقد نجحت السلطات في التعامل معها على قاعدة استخدام الجزرة والعصا بالتناوب، قاعدة المساومة حيناً والقمع حيناً آخر.

هذه التطورات أدت أيضاً إلى زيادة نفوذ عامة الناس. كثيراً ما كان يُسمح للفلاحين بالتسلح للدفاع عن أنفسهم ضد العصابات. ومع تعزز المزارع الخاصة، تزايد انتقال الفلاحين إلى قلب القرى المتعنقدة حول بيوتات كبار الملاك المحصنة. ما لبث هذا التمركز أن قوّى روابط التآلف المحلي وشجع على انبثاق

قيادة فلاحية أصلب. في أجزاء كثيرة من البلقان، قاد انهيار السلطة المركزية العثمانية إلى صراع ثلاثي الأطراف بين أعيان محليين شاغلين لمناصب وحائزين للأرض، وإنكشاريين وحرفيين، وعصابات فلاحين متمردين خرجوا على القانون.

أسهمت إشاعة اللامركزية مع النفوذ الصاعد للموظفين المحليين في تعطيل الاقتصاد العثماني التقليدي وشله. في حقبة سابقة كانت الإمبراطورية قادرة على ضخ فائض إنتاج الأناضول لتوظيفه في خدمة النخبة السياسية وأهالي إستانبول. أما الآن فإن ملتزمي تحصيل الضرائب المستقلين والموظفين المحليين باتوا حريصين على إعادة توجيه الفوائض الزراعية من العاصمة إلى بلدات وأسواق إقليمية خاضعة لتحكم الأعيان وجيوشهم الشخصية. يضاف إلى ذلك أن الطلب الأوروبي المتزايد على منتجات عثمانية أضفى على الأعيان والتجار وملاك المزارع حافزاً على التهرب من الضوابط الرسمية وتصدير الفائض إلى أوروبا. فتصدير القمح والقطن والحرير ومواد خام أخرى أدى بدوره إلى حفز التضخم في الإمبراطورية العثمانية، وانتقلت أجزاء من الأناضول الغربي ومنطقة أضنة إلى زراعة المحاصيل النقدية. كذلك أدى تضافر الأسواق الإستانبولية والإقليمية والدولية إلى مضاعفة الحوافز المحرضة للأعيان الإقليميين على قلب المزارع الخاضعة للنظام الضريبي إلى مزارع (جفتليكات) خاصة. وهكذا فإن عملية التسليع وإضفاء الصفة التجارية على الزراعة أفضت إلى تعزيز عملية إشاعة اللامركزية.

في البلقان أيضاً تدهورت مرجعية الإدارة المركزية بالمثل وتصاعد نفوذ الموظفين المحليين بالمقابل. وكما في الأناضول، باتت الوحدات الإنكشارية فاسدة، وفرسان الأرياف راوغوا السلطة المركزية، وإدارة التيمار تعرضت للانهيار. صارت التيمارات أراضي خاضعة للنظام الضريبي، وحصل الموظفون العثمانيون على مزارع ضريبية دائمة بل وعلى مزارع خاصة. خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ثمة طبقة إقطاعية جديدة مؤلفة من ولاة وضباط جيش سابقين مسلمين، وتجار أغنياء من غير المسلمين مع أعيان آخرين، برزت إلى الوجود. هؤلاء الإقطاعيون كانوا شديدي الاهتمام بالآفاق التجارية لمزارعهم.

بادروا إلى استنبات محاصيل جديدة مثل الذرة الصفراء والأرز كما إلى تربية المواشي للتصدير على الرغم من أن ذلك كان محظوراً في الأنظمة العثمانية. في البلقان أيضاً أدت عملية إضفاء الصفة التجارية على الإنتاج الزراعي إلى حفز نمو البلدات والحواضر. ما لبث الإقطاعيون الغائبون وملتزمو المزارع الضريبية والأعيان الأغنياء وتجار الاستيراد والتصدير أن شكلوا أرستقراطية مدينية جديدة ذات ثروة مستندة إلى الإنتاج والتسويق الزراعيين. وتزاحم العمال الإنكشاريون والفلاحون المهاجرون على المدن والحواضر بحثاً عن عمل. باتت الكتل السكانية الحضرية ميالة إلى أن تكون أقل اتصافاً بالصفة التركية بعد أن راحت ترتدي الثوب العرقي للناس المقيمين في الأرياف المحيطة.

مثل هذه التغييرات الهائلة لم تتم جميعاً دفعة واحدة أو مرة وإلى الأبد، بل جاءت متطورة على امتداد فترة زمنية زادت على مئتي سنة، فترة مطبوعة بصراع مطرد بين الدولة المركزية ونخب إقليمية، وبتغييرات مطردة في ميزان القوة بين الطرفين. كان القرن السابع عشر فترة صراع مكشوف على السلطة تميز بعصيانات 'جلالية' متكررة بقيادة ضباط مراتب دنيا من العسكريين والمدنيين، مدعومين غالباً بمرتزقة وعصاة طامحين إلى شغل مواقع محلية دسمة. جاءت موضة الانتفاضات الجديدة ممثلة لطموحات مطالبين محليين بالسلطة ساعين إلى شق الطريق المفضية إلى دائرة النخبة العثمانية. في مواجهة هذه الضغوط دأبت الإمبراطورية العثمانية على تكرار قمعها لحركات التمرد وعلى محاولة إعادة تشديد قبضتها. عائلة كوبريللي من الوزراء حاولت القيام بإصلاح كامل. ابن مسيحي ألباني تم تجنيده بموجب نظام تنشئة الإنكشاريين يدعى محمد كوبريللي (1656 ـ 1661) عُين صدراً أعظم مكلفاً بالإصلاح. أقدم كوبريللي هذا على مصادرة ممتلكات كبار القضاة وقمع الطرق الدينية والانتفاضات الإقليمية. غير أن الأناضول ما لبث، مع حلول نهاية القرن، أن عاد ثانية رهينة بأيدي موظفين محليين متمردين.

عموماً، كان النصف الأول من القرن الثامن عشر فترة تعزيز. فالأجهزة الوزارية والقضائية أسهمت في صيانة الانضباط الفعال داخل سلك الكَتَبَة

وموظفي الدواوين. في عدد كبير من الولايات أقدم العثمانيون على إعادة تنظيم الإدارة وتعيين ولاة ناجحين. شيء يشبه النظام تم الحفاظ عليه أيضاً من جراء اهتمام موظفين وملاك عقاريين محليين راغبين في حماية مزارعهم وضمان الإنتاج المستمر بمصالحهم الذاتية.

غير أن الإمبراطورية العثمانية، كلها تقريباً، كانت، مع حلول نهاية القرن في قبضة موظفين مستقلين. باتت مجالس الأعيان مضطلعة بأدوار كبيرة في الإدارة. فازت بزمام التحكم بعملية تعيين نواب الولاة والقضاة، وفَعَّلَتْ الأنظمة النقابية، ووضعت حداً لندرة المواد الغذائية، وتولت صيانة المباني العامة. قامت قوانين العام 1784 بتنظيم إجراءات تعيين المجالس ونيابات الولاة. في العام 1809 نجح الأعيان في انتزاع اعتراف السلطان الرسمي بحقوقهم وامتيازاتهم. في الوقت نفسه ثمة سلالات محلية تحصنت في مواقع السلطة. هيمن آل قره عثمان أوغلو على جنوب ـ غرب الأناضول، وآل جابان أوغلو على الهضبة الوسطى، وآل باشا أوغلو على الجزء الشمالي الشرقي من الأناضول. في البلقان، كانت لدى علي باشا اليانيني (1788 ـ 1822) دولة إقليمية صغيرة في ألبانيا الشمالية واليونان؛ وكان عثمان باسفان أوغلو (1799 ـ 1807) يحكم بلغاريا الغربية وأجزاء من صربيا ورومانيا. ثمة أمراء بلقانيون آخرون وضعوا أيديهم على بلغاريا الشرقية وتراقيا. في الولايات العربية كان ولاة دمشق والموصل وبغداد والبصرة متمتعين، كما سنرى، بقدر كبير من الاستقلال. كانت مصر خاضعة لحكم المماليك. وإفريقيا الشمالية كانت متمتعة بالاستقلال أو الحكم الذاتي. كان هذا أوج نفوذ الأعيان واللامركزية السياسية، وكان سيتبعه في القرن التاسع عشر سيل من المحاولات الحكومية القوية لإعادة ترسيخ التحكم المركزي.

على الرغم من أن عملية إشاعة لامركزية السلطة كانت تتم في طول الإمبراطورية العثمانية وعرضها، فإن مضاعفاتها جاءت شديدة التباين في المناطق المختلفة. ومع أن المجتمعات التركية والعربية نأت بنفسها عن أي تسلّط حكومي مركزي، فإن هوية النخب المحلية بقيت مرتبطة وملتزمة بالإمبراطورية

العثمانية وبالإسلام. ظل السلاطين يُعَدون أسياداً شرعيين، وبقي الموظفون المحليون عثمانيين. عملية إشاعة اللامركزية لم تفضِ إلى إضفاء الصفة المؤسسية على الاستقلال الذاتي.

أما في البلقان فإن الاستقلال الذاتي جاء مبشراً بحصول تغيير ثوري. فالأقوام البلقانية، وهي مسيحية بأكثريتها الساحقة، وغير منصهرة تماماً في أي من الأوقات في البوتقة الاجتماعية العثمانية، بدأت تحلم بالاستقلال القومي أو الوطني. في أيام عزه كان النظام العثماني قد فاز بنوع من القبول العام، غير أن انهيار الأمن في الأرياف أدى إلى جعل الكتل السكانية البلقانية تتخذ مواقف عدائية من الإمبراطورية. ثمة أمراء ريفيون وعصابات عصاة فلاحون وتجار حضريون ومتحررون من قبضة التحكم السياسي العثماني، زادوا من توجههم نحو أوروبا أكثر فأكثر. يضاف إلى ذلك أن نفوذ الكنيسة الأرثونكسية لدى أتباعها كان متضائلاً على الرغم من استمرار هذه الكنيسة في التحالف مع النظام العثماني بوصفها قلعة محصنة ضد التأثيرات الأوروبية واللاتينية والكاثوليكية. لم يكن السلاف (الصقالبة) الأرثونكس راضين عن القيادة اليونانية. ثمة أبناء مدن من الطبقة الوسطى راحوا ينظرون غرباً ليس فقط طلباً للتغيير الاقتصادي، بل والتماساً للحوافز الفكرية ـ الثقافية. وبالتدريج، قطاعات من النخبة البلقانية التجارية والعقارية، مزدهرة في ميادين التصدير إلى أوروبا والوساطة معها، نجحت في اجتراح وعي سياسي جديد. عناصر من الطبقات الوسطى المدينية المسيحية في اليونان تولوا دعم مدارس علمانية حلت محل مدارس كنسية، ورعوا سلسلة من الحركات الأدبية والفكرية المؤيدة للأفكار العلمانية والقومية. إن إشاعة اللامركزية في الإمبراطورية العثمانية مهدت الطريق أمام الرفض النهائي للحكم العثماني.

الاجتياح الأوروبي

فيما كانت الإمبراطورية العثمانية سائرة في طريق التحول إلى دولة لامركزية، كانت في الوقت نفسه تتخلف أيضاً عن القوى الأوروبية الصاعدة. على امتداد

قرون من الزمن ظل العثمانيون ومعهم مسلمون آخرون في حالة تنافس مع الأوروبيين على صعيد عالمي. وعلى امتداد قرون من الزمن بقي العثمانيون ممسكين بزمام المبادرة، غير أن العثمانيين وآل هابسبورغ ما لبثوا أن وصلوا في حوض البحر الأبيض المتوسط إلى حالة استنقاع أمام طريق مسدود. في القرن السابع عشر كان التهديد المباشر متمثلاً بالتوسع الروسي. بادر الروس إلى الزحف جنوباً عبر السهوب إلى البحرين الأسود وقزوين. وعلى الرغم من أن العثمانيين نجحوا في لجم التقدم الروسي عن طريق احتلالهم لبودوليا في العام 1676، فإن روسيا تمكنت، بقيادة بطرس الاكبر، من الاستيلاء على بحر آزوف في شبه جزيرة القرم في العام 1699، بفضل جيوشها المحدثة مجدداً. وقام آل هابسبورغ بالاستيلاء على الجزء الأكبر من المجر إلى الشمال من الدانوب بين عامي 1684 و1687، كما احتلوا صربيا في العام 1689. ونجح البنادقة في الاستيلاء على دلماسيا وموريا. وأقدمت بولونيا على غزو بودوليا. للمرة الأولى كانت القوى الأوروبية قد نجحت في دفع حدود الإمبراطورية العثمانية إلى الخلف.

استطاع العثمانيون أن يستعيدوا مواقعهم الإقليمية في العقود الأولى من القرن الثامن عشر. فبموجب معاهدة صلح باساروفيتز سنة 1718، استعادوا موريا. وفي العام 1739 تمت استعادة حدود سافا ـ الدانوب بموجب معاهدة بلغراد. كذلك نجح العثمانيون في مضاعفة تعزيز موقعهم في رومانيا عن طريق استبدال الهوسبودار بتجار يونانيين فناريين من إستانبول. غير أن التوسع الروسي ما لبث، مع حلول أواخر القرن الثامن عشر، أن تم استئنافه. فبين عامي 1768 و1774، احتل الروس رومانيا والقرم، وحصلوا، بموجب معاهدة كوجوك قاينارجه (1774) على منفذ إلى البحر الأسود. سلسلةٌ جديدة من الحروب، وصلت ذروتها في صلح ياسي (1792)، مكَّنَتْ الروس من التقدم إلى الدنيستر، ومن فرض وصاية على جورجيا، ومن تعزيز موقعهم في القرم.

هذه الاختراقات الروسية أحدثت ذعراً في إستانبول، لأن العثمانيين باتوا مضطرين للاعتراف بتخلفهم العسكري وبتوافر خطر المزيد من الاختراقات

وعمليات التقدم الروسية. أدت الضغوط العسكرية والدبلوماسية مشفوعة بالاختراق والتوغل الاقتصاديين جنباً إلى جنب مع إشاعة اللامركزية في الأقاليم، إلى إيصال آفاق حظوظ الإمبراطورية إلى الحضيض. ومع أن الإمبراطورية العثمانية حافظت على ممتلكاتها الإقليمية ومرونتها السياسية وحيويتها الثقافية، فإنها كانت مستمرة في التخلف عن منافساتها الأوروبيات.

ثمة مؤرخون عثمانيون وموظفو بلاط تنبهوا بذكاء إلى مشكلات النظام، وكتبوا مجلدات من النصائح الموجهة إلى الحكام. ففي القرن السابع عشر، رأى هؤلاء القضية من منطلق العمل على استعادة مؤسسات عثمانية تقليدية. نصحت رسالة مصطفى قوجو بي المكتوبة في العام 1631 السلطان بالعودة إلى الإدارة المباشرة للحكم، وباستعادة سلطة الصدر الأعظم، وبإعادة بناء التيمارات، وبقمع الأحزاب والتكتلات. حذر قوجو بي هذا من اضطهاد الفلاحين وظلمهم. قام كاتب جلبي بتحليل الانحطاط من منظور سوء معاملة الفلاحين، وضياع الإنتاج والموارد، والهروب إلى المدن؛ ودعا إلى استعادة النظام الضريبي العادل والنظام الخاضع للقانون. ثمة مؤرخ رسمي للبلاط العثماني يدعى مصطفى نعيمة (1665 ـ 1716) نصح الحكومة بتحقيق التوازن بين مداخيلها ونفقاتها، وبدفع معاشات العسكريين، وبتطهير الجيش من الجنود المفتقرين إلى الكفاءة.

غير أن نوعاً من إعادة التوجيه للتصورات العثمانية بدأ يبرز على السطح مع بداية القرن الثامن عشر. قامت معاهدة كارلوفيتز (1699)، في المرة الأولى التي يخسر فيها العثمانيون أرضاً لصالح قوة أوروبية، بتسليط الضوء على حقيقة أن التجديدات الأوروبية على أصعدة التكنولوجيا العسكرية والتنظيم الاقتصادي والأسلوب الثقافي، كانت تهديداً تجارياً وإقليمياً مباشراً للإمبراطورية العثمانية. بشيء من الحذر باشر العثمانيون استقدام خبراء أوروبيين لإحداث إصلاحات عسكرية. بين عامي 1734 و1738 قام دي بونيفال بتدريس عسكريين عثمانيين مادتي الرياضيات والمدفعية. في عام 1773 وفر البارون دي توت أحدث المعلومات عن سلاح المدفعية والحرب البحرية. جرى تأسيس مطبعة عثمانية لطباعة مؤلفات تقنية أوروبية ذات علاقة بالموضوعات العسكرية والهندسة والجغرافيا والتاريخ.

جرى التعبير عن الوعي السياسي الجديد بأسلوب أدبي وعن طريق تقليد الأزياء الأوروبية. التفت الشعر التركي إلى موضوعات الحياة اليومية وراح يتبنى لغة أكثر شعبية وقرباً من كلام العامة في الشارع. باقات الأمثال والتوريات والطرائف باتت جزءاً من شعر كُتّابٍ معينين مثل أحمد نديم (1681 ـ 1730). وقام محمد أمين بليغ (المتوفى عام 1758) بوصف حياة الحرفيين، والبازارات، والحمامات.

صار العثمانيون مولعين بالزخارف الهندسية وقطع الأثاث الأوروبية. جرى تزيين جوامع عثمانية بالطراز الباروكي من الفن. قصور صيفية ومناهل ماء، مشيدة بالطرق المعمارية العثمانية زُخرفت بفن الروكوكو المستوحى من المدرسة الفرنسية. باتت اللوحات الجدارية العثمانية التي صارت في هذه الفترة تصور مشاهد المعارك والصيد، والراقصات، والآلات الموسيقية متأثرة بفن الرسم الأوروبي. كتاب عثمانيون راحوا يتحدثون عن المسرح والأوبرا الفرنسيين، وعن الملابس والتزيينات الفرنسية، وعن تصميم الحدائق الفرنسية، وعن النمط الأكثر حرية من العلاقات بين البشر. الانبهار الجنوني بالزنابق في عهد السلطان أحمد الثالث (1703 ـ 1730) أصبح شعاراً لهذه الحساسية الجديدة. تحرر الفن العثماني من صفته الكهنوتية الرسمية؛ واستساغة الرسوم الطبيعية والنباتية وتذوقها حلّا محل الإعجاب بالصفة الرسمية للزخرفات الهندسية والأرابسكية التقليدية. هذه التغييرات كانت توحي بنوع من التحول عن أسلوب إمبراطوري واع لذاته في الثقافة نحو حساسية أكثر اتصافاً بالصفة الشخصية واضح التناظر مع تطور الذوق الصفوي في حقبة انحطاط إمبراطوري.

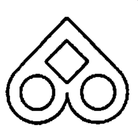
انطوت ظاهرتا إشاعة اللامركزية وموجة التغييرات الحاصلة في التوازن الدولي للقوة على مضاعفات ملتبسة بالنسبة إلى بقاء النظام العثماني. في الجزء الأكبر من الإمبراطورية لم تتمخض إشاعة اللامركزية عن تغيير الترتيبات العثمانية الكلاسيكية. فمفهوم الدولة الشرعية، وأهميتها بوصفها ممثلة للإسلام، ومرجعيتها بصفتها صاحبة السيادة العليا بالنسبة إلى أعيان الأناضول والولايات العربية، بقيت دون مساس. حافظت الدولة على تحكمها بالعلماء والمؤسسة

الدينية رغم الاستقلال الذاتي المتزايد للجماعات التعاونية القبلية وغير القبلية. إلا أن التأثير الأوروبي أدى في البلقان إلى تشجيع النزوع الاستقلالي لدى الكتل السكانية المسيحية، مع تزويدها بميزات جديدة في مجال التجارة الدولية ما لبثت أن مهدت الطريق أمام الكتل السكانية البلقانية للتحرر النهائي من السيطرة العثمانية.

غير أن العثمانيين حافظوا، رغم كل شيء، على الاستمرارية السلالية، في حين أن أنظمة إسلامية أخرى أذعنت للضغوط، أو للتدخل الأوروبي. في نهاية حقبة ما قبل الحداثة كان المجتمع العثماني - الإسلامي لا يزال قائماً على أساس دولة قوية شرعية على مختلف الصعد العسكرية والوراثية والأممية (الكوزموبوليتية) والإسلامية على حد سواء، على أساس مؤسسة دينية إسلامية جيدة التنظيم وتابعة، وعلى أساس تسليم ثابت بمفهوم تحكم الدولة بسائر الجماعات والفئات الفرعية الضيقة. كان من شأن جملة هذه المؤسسات أن تمارس تأثيراً بالغ القوة في التطور الحديث للمجتمعات الإسلامية في تركيا وغيرها من أجزاء الشرق الأوسط.

الفصل 15

الشرق الأوسط العربي



باتت الولايات العربية في كل من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا تشكل الآن وحدة ثقافية وعرقية واحدة. فالمنطقة متشابكة برابط اللغة العربية، والهوية العرقية، والتجربة المشتركة مع الحكم العثماني من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر. غير أننا عمدنا، تيسيراً لسرد القصة، إلى توزيع تاريخ العالم العربي على فصلين متعاقبين. في هذا الفصل سنتناول تاريخ مصر وسورية. والفصل الذي بعده يعالج موضوع شمال إفريقيا وإسبانيا (الأندلس). أما روايتنا لقصة الجزيرة العربية، التي بقيت خارج إطار تطورات الشرق الأوسط، فمحجوزة للباب الثالث من هذا الكتاب.

سيجري تقسيم تاريخ كل إقليم أو منطقة إلى ثلاثة أطر زمانية. يتناظر الأول مع الفتوحات (الغزوات) العربية ومرحلة الخلافة في الشرق الأوسط. وهو يضم الخلافة الفاطمية في مصر وإفريقيا الشمالية، والخلافة الأموية في إسبانيا (الأندلس)، والنظامين المرابطي والموحدي في المغرب. تمثلت المرحلة الثانية أو الفترة الوسطى بالحقبة التي شهدت خضوع الشرق الأوسط وشمال إفريقيا لنفوذ المؤسسات السلجوقية، وقيامهما بتطوير هيكليات جديدة للتنظيم الدولتي والديني، هيكليات كانت تنويعات على النمط الإسلامي الكوني الشامل. هذه كانت فترة الأيوبيين والمماليك في مصر وسورية، والحفصيين في تونس، والمرينيين في المغرب. أما المرحلة الثالثة فتواصل تاريخ المؤسسات الجديدة في فترة

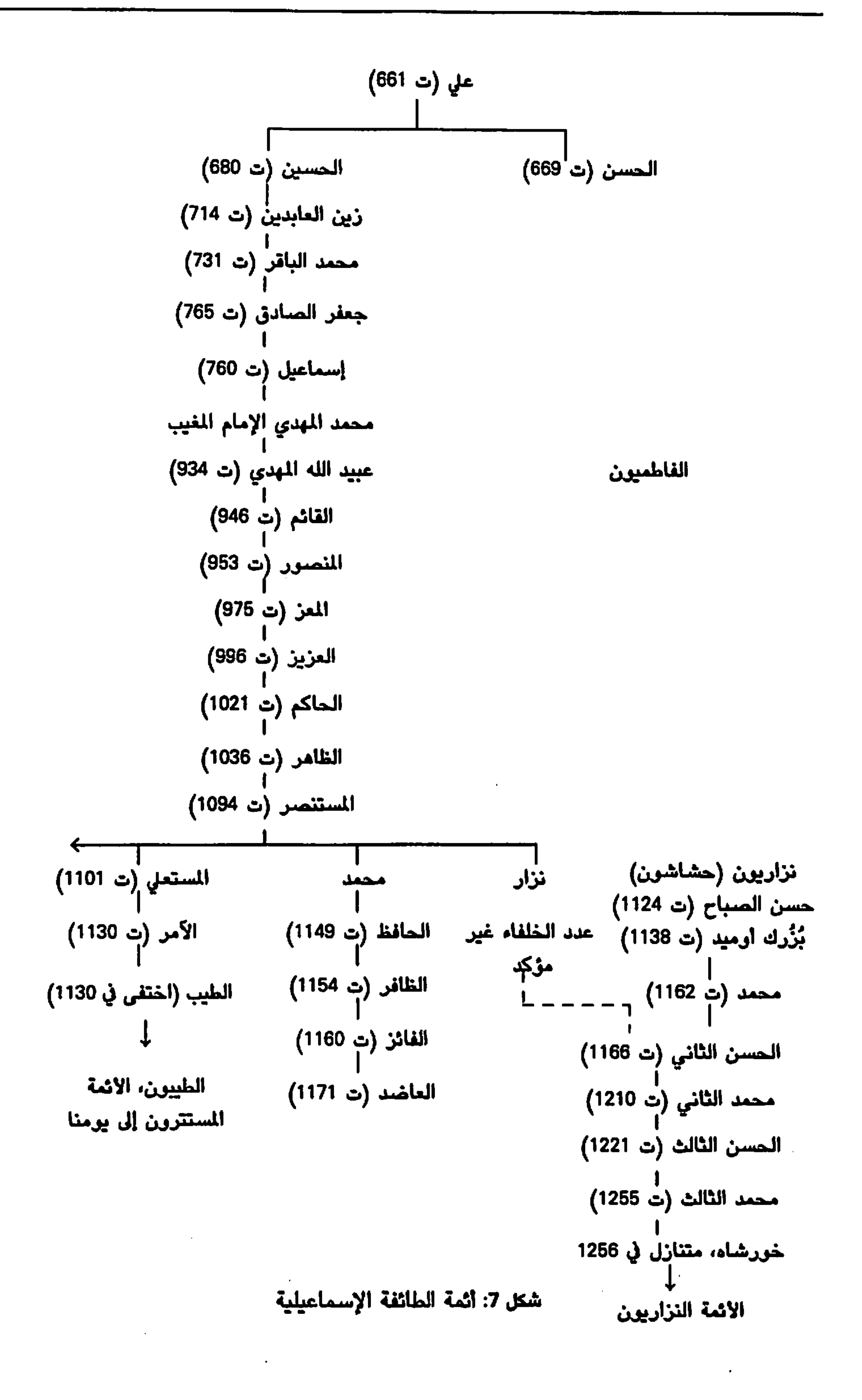
الهيمنة العثمانية من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، مع فترة مغربية مرادفة.

مصر وسورية في زمن 'الخلافة'

كانت مصر وسورية بين أولى ولايات الشرق الأوسط التي ذابت في بوتقة الخلافة العربية ـ الإسلامية. كلتاهما اجتيحتا في العام 641. سارعت كُتَلُهما السكانية إلى تبني اللغة العربية، رغم تباطئها في قبول الإسلام. في ظل الخلافتين الأموية والعباسية الأولى، كانت مصر ولاية تابعة، غير أن جنوداً مماليك معينين من جانب العباسيين نجحوا، بدءاً بمنتصف القرن التاسع، في تأسيس سلالات قصيرة الأعمار. حكم الطولونيون مصر من العام 868 إلى 905 والأخشيديون من العام 935 إلى 969. وفي العام 969 اجتاح الفاطميون البلاد وأسسوا خلافة جديدة دامت حتى العام 1171.

لم تكن السلالة الفاطمية مجرد إدارة مستقلة، بل كانت نظاماً ثورياً ادعى مرجعية كونية شاملة. كانت جذورها ممتدة إلى الحركة الإسماعيلية. في الهلال الخصيب وشبه الجزيرة العربية أثار القرامطة معارضة بدوية نحو عام 900. كذلك قام الفاطميون بتحريض بربر كتامة على إطاحة النظام الأغالبي في تونس، وأسسوا حكماً جديداً مستنداً إلى ادعاء كون عبيد الله الإمام الحي. وتحت قيادة أئمة الفاطميين تمكن البربر من اجتياح شمال إفريقيا ومصر وأجزاء من سورية. ومع تعرض الإمبراطورية العباسية للتضعضع، برزت مصر بوصفها المركز الرئيس للحضارة العربية.

حاذية حذو نظيرتها العباسية، ادعت السلالة الفاطمية (969 ـ 1171) أنها القيادة الحقيقية الصحيحة للإسلام. جرى سوق هذا الادعاء عبر فيض من المفردات الكثيرة لحضارة حوض البحر الأبيض المتوسط. قدم الفاطميون رمزية مرجعية سياسية إسماعيلية، وفلسفية، وبيزنطية، وعباسية. أعلنوا أنهم الأئمة الحقيقيون، أحفاد علي؛ ناسفين بذلك الرواية الشيعية السائدة التي تقول إن الإمام



شكل 7: أئمة الطائفة الإسماعيلية

قد غُيِّب ولن يعود إلا مهدياً مخلِّصاً. تطلب إعلان أي إمامة فاطمية إعادة تحديد التعاقب التاريخي للأئمة مع الدورات الأُخروية للتاريخ. كان الفاطميون يرون أنهم الحلقات المتصلة للسلسلة السادسة من الأئمة، وأن مجيء المهدي المخلص وإغلاق السلاسل التاريخية أو الدورات التاريخية قد تم إرجاؤها إلى أجل غير مسمى.

برعاية النظرية الجديدة تم استيعاب جملة من المفاهيم الأفلاطونية المحدثة والعرفانية في الفكر الإسماعيلي. في بداية القرن العاشر قال داعية إسماعيلي في إيران الشرقية يدعى النَّسَفي إن الكون تم إيجاده بإشعاعات فيض إلهي على شكل جواهر فكرية، وما الأئمة إلا نظائر هذه الإشعاعات الفيضية الإلهية. ومن خلالهم سيتم إدخال المؤمنين في كنف الحقيقة الروحية؛ وعبر الاستنارة العرفانية سيصبحون الحقيقة والحق.

كذلك تم التعبير عن المفاهيم الفاطمية للحاكم والحكم في حفلات البلاط والفن والعمارة. تشبهاً بالإمبراطوريتين العباسية والبيزنطية المنافستين، جرى تزيين قصر الحاكم ببهاء خارق للعادة. عوارض ذهبية كانت داعمة للسقف؛ طيور وحيوانات نادرة كانت تزين الجدران وقطع الأثاث؛ نوافير مياه متدفقة كانت ترطب الأجواء. الحاكم نفسه كان يجلس على عرش ذهبي محمياً بستارة على غرار نمط مستلهم من العباسيين وشبيه برسم التتويج البيزنطي. كان أهلاً ليكون صاحب سلسلة من الأشياء الخاصة مثل التاج والسيف والصولجان والمظلة وقطع السلاح، مع أدوات أخرى كانت تعد رموزاً لسيادته. زينات البلاط، وهي هدايا سفراء أجانب حيناً ومصنوعات بيزنطية حيناً آخر وبقايا عباسية حيناً ثالثاً، كانت تعكس مجده. ستارة حريرية عملاقة عليها خارطة جميع بلدان العالم مع حكامها كانت تعبِّر عن الادعاء الفاطمي القائل بالانتساب إلى أسرة الملوك. كانت اللوحات والمخطوطات المزخرفة الفاطمية توحي بتأثير البلاط العباسي في سامراء. وكانت الخزفيات الفاطمية مزينة برسوم نباتية وحيوانية، عُدت رموزاً للسعد، وبرسوم صيادين وعازفي موسيقا وراقصات وأشكال آدمية عاكسة لحياة القصر. تَمَثَّلَ الهدفُ بإعادة خلق بهاء الحكم الفاطمي سحراً.

زينات البلاط وأوانيه كانت تحفظ في المخازن الملكية، لأنها لم تكن زينات مفيدة وحسب، بل أشياء نادرة وغريبة محجوزة لاستخدام صاحب السيادة والبلاط دون سواهما. غير أن الخزنة الفاطمية تعرّضت للنهب في العام 1067، في أثناء حرب أهلية، وباتت أشياء ملكية في متناول الأيدي وقابلة للتقليد. إن الخزفيات والأعمال المعدنية والحفريات الخشبية الفاطمية شكلت مصدر إلهام لثقافة حرف مصرية مستندة إلى موضوعات إمبراطورية دولية.

لم يكن الإسلام أقل أهمية على صعيد الرمزية الطاغية على القصر الذي كان يضم قاعات لتلقين المعتقدات الإسماعيلية. حشد من القضاة والدعاة ومقرئي القرآن وأئمة الصلوات كان منتظم الحضور للاحتفالات الطقسية الملكية. مواكب دينية رسمية كانت تجسد الأهمية القصوى للنظام الملكي. لقاءات الخليفة، واستعراضات الجنود، واستقبالات السفراء، ومواكب رمضان والسَّنَة الجديدة، ومراسم التدشين الرسمية لقنوات النيل، كانت تجلب الخليفة وحاشيته إلى جوامع المدينة حيث كان يلقي المواعظ، ويحيي المهرجانات، ويستعرض جملة الأشياء البديعة والمقدسة الموجودة في الخزنة الفاطمية. وهكذا فإن الخليفة كان يؤكد للجمهور مدى أهمية الحاكم في مجالات الحرب والسياسة كما في ميادين الدين والطبيعة والسحر.

شكلت العمارة العامة الفاطمية امتداداً لبعد البلاط الملكي الطقسي. فالعاصمة الفاطمية الجديدة، القاهرة، المؤسسة في العام 969، كانت، بقصورها الرائعة وجوامعها الفاخرة العظيمة، مدينة إمبراطورية مصممة مسرحاً للمسيرات والاستعراضات الملكية. الجامعان الرئيسان - الأزهر والحاكم - شيدا بمآذن وقبب ترمز إلى تفوق الإمام وتنكر بالأمكنة المقدسة في مكة والمدينة سبيلاً لتمجيد الحاكم عاكفاً على خدمة الله والإسلام.

تولى الفاطميون أيضاً غرس المجد الديني عبر رعاية تكريم آل علي؛ جرى إحلال تكريم آل النبي الأموات محل تكريم الإمام الحي. شيَّد الفاطميون أعداداً كبيرة من الأضرحة فوق القبور المفترضة لآل علي تشجيعاً للزيارة وغرساً للحماسة الشعبية إزاء المزارات والآثار. نقوش قرآنية شجعت على طاعة الإمام

ودعت الناس إلى التسليم بمرجعيته بوصفها تعبيراً عن مشيئة الله وإرادته. في العام 1153 تم نقل رأس الشهيد الحسين من عسقلان، وجرى بناء ضريح جديد، ضريح سيدنا الحسين، لإيوائه. درج زوّار الضريح على الطواف حوله وتقبيل القبر والبكاء والتماس بركة الإمام. كذلك عُدت قبور الخلفاء هي الأخرى مقدسة، إلا أنهم كانوا يدفنون في أراضي القصور فبقي تكريمها مقصوراً على الحاشية العاملة في هذه القصور. هذه الإنشاءات استحضرت تصاميم فنية مثل المقرنصات أو الزخرفات الحُلَيْمية النازلة، والواجهات ذوات البوابات المزخرفة والمآذن، وتوظيف التجسيد التصويري، تلك الأمور التي ستغدو سمات شائعة في الفن الإسلامي اللاحق.

من حيث بعدهم العلماني لم يكن الفاطميون، ببساطة، سوى أرباب نظام غزو أو فتح قائم على قوات قبلية بربرية وأولوية مماليك أتراك وسودانيين. تمكنوا من السيطرة على مصر من خلال إدارة كفؤة ورثوها عن العباسيين، إدارة مجهزة بموظفين يهود ومسيحيين. ومع أن النظام جعل المذهب الإسماعيلي دين الدولة، فإنه لم يحاول أن يغير ولاءات المصريين. فالكتلة السكانية المسلمة في مصر بقيت بأكثريتها الساحقة سنية.

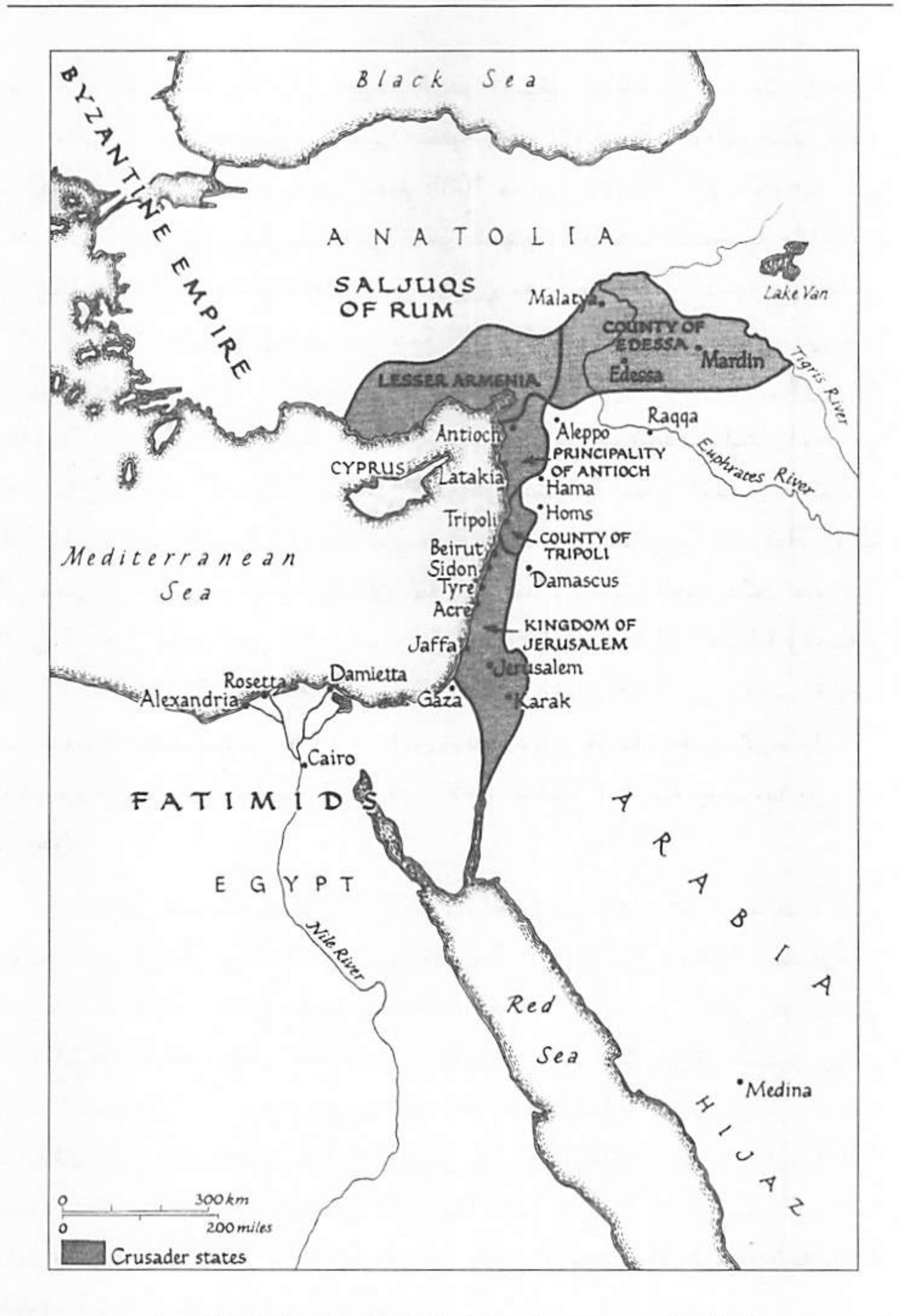
إيقاع التاريخ الفاطمي كان شبيهاً بنظيره لدى العباسيين. فالفترة الممتدة من العام 969 إلى 1021 كانت فترة تعزيزٍ وتثبيت على المستويين السياسي والديني. المرحلة الثانية، من العام 1021 إلى 1073، شهدت انهياراً للنظام السياسي، وحرباً فيما بين تكتلات عسكرية، وتقسيماً للبلاد إلى إقطاعيات خاضعة لتحكم كبار ضباط الجيش. تم وقف هذا التدهور من قبل إدارة بدر الجمالي ونجله أفضل، من العام 1073 إلى العام 1121، تم إحلال الخلفاء محل الزعامات العسكرية في رئاسة الحكومة والحكم.

أدى الانحطاط الداخلي للخلافة الفاطمية إلى تأكيد التناقض القائم بين ادعاءاتها الثورية من جهة وجملة الوقائع الفعلية لقاعدتها السياسية المصرية من الجهة المقابلة. فتدهور مرجعية الخليفة ما لبث أن أفضى إلى انشقاقات وتصدعات مع انفصال الفروع المهدوية والمتطرفة سياسياً من الحركة

الإسماعيلية عن الحظيرة. ففي لبنان رأت الطائفة الدرزية أن الخليفة الحاكم (ت 1021) كان الإمام الأخير. ولدى موت الخليفة المستنصر في العام 1094، خلفه ابنه المستعلي، إلا أن الحركة الدعوية في سورية وبلاد الرافدين وإيران، وهي مفصولة عن الفاطميين في مصر، نأت بنفسها عن النظام الأب، وبايعت نزاراً ابن المستنصر إماماً، وأسست فرعاً جديداً للمذهب الإسماعيلي. لاحقاً صار الإسماعيليون النزاريون يعرفون باسم الحشاشين (Assassins بمعنى محترفي الاغتيالات). وقد استأنف هؤلاء التحدي الإسماعيلي للإسلام السني.

فيما كان الفاطميون يحكمون مصر، كانت سورية، وهي ولاية مميزة باحتضان سلسلة طويلة من الأقاليم السياسية والبيئية - الساحلية، والجبلية، والحضرية، والصحراوية - ومعرضة لفيض من التأثيرات الآتية من - الأناضول، والبحر الأبيض المتوسط، ومصر، والعراق - كانت سورية هذه مقسمة إلى عدد كبير من الدول الصغرى. أسس الفاطميون لسلطتهم في سورية الجنوبية ثم استولوا على دمشق وحكموها من العام 978 إلى 1076. صارت سورية الشمالية، بعد فترة انتقالية وجيزة من الحروب الحمدانية والبويهية والبيزنطية، خاضعة للتحكم البيزنطي وبقيت كذلك بين عامي 968 و1086. توازن القوة بين الإمبراطوريتين البيزنطية والفاطمية أفسح في المجال لانتشار سلسلة من الإمارات البدوية في بلاد الرافدين وسورية الشمالية تحت حماية السلالات العُقيلية (990 - 1096)، والمروانية (983 - 1085)، والمرداسية (1023 - 1079). وكانت سورية الجنوبية بأيدي قبائل بني كلب. وأصبحت مدن مثل طرابلس دولاً مدينية مستقلة. وحافظت الكتل السكانية الجبلية في لبنان على استقلالها الذاتي. ووقعت سورية، وهي في هذه الحالة الممزقة، تحت حكم السلاجقة الذين اجتاحوا دمشق في العام 1079، ثم أخذوا أنطاكية وحلب في العام 1085. وبعد ذلك جرى تقسيم سورية بين نظامين وراثيين سلجوقيين؛ أحدهما اتخذ من حلب قاعدة له والآخر تركز في دمشق.

بعدئذ تعرضت سورية من جديد لموجة غزوات أخرى، من جانب صليبيين لاتين هذه المرة. وتعود جذور الحروب الصليبية إلى الهجوم المعاكس الأوروبي



خريطة 13: مصر وسورية، بيان الدولة الصليبية في القرن الثاني عشر

العام ضد القوى المسلمة في حوض البحر الابيض المتوسط. ثمة مدن إيطالية كانت مشغولة بصد قراصنة مسلمين. عملية إعادة الاجتياح (استعادة البلد) كانت قد بدأت في إسبانيا؛ مع حلول العام 1085 صارت طليطلة بأيدٍ مسيحية. في العام 1087 نجحت بيزا وجنوى في تدمير المهدية، العاصمة السياسية والتجارية لإفريقيا الشمالية المسلمة. قام النورمانديون بغزو صقلية وحكمها بين عامي 1061 و1091 وواصلوا زحفهم لمهاجمة الإمبراطورية البيزنطية. يضاف إلى ذلك أن البابوية كانت تواقة للتوفيق بين الكنيستين اليونانية (الشرقية ـ الرومية) والغربية، ولدعم الإمبراطورية البيزنطية ضد الاتراك السلاجقة. كانت راغبة في إقامة دول جديدة تحت إشرافها على الشواطئ الشرقية للبحر الأبيض المتوسط بغية نشر نفوذ الكنيسة اللاتينية بين صفوف الاقوام المسيحية الشرقية. وجنباً إلى جنب مع التيارات السياسية كان ثمة ولع شديد بطقس الحج. دأبت مسيحية القرن الحادي عشر على تاكيد أهمية التوبة والتماس غفران الخطايا والصفح عنها. وكانت المدينة المقدسة، القدس (أورشليم)، تجسد الخلاص. جاءت الغزوات السلجوقية فضاعفت من مخاوف الأوروبيين حول ضمان سبل الوصول إلى القدس، وأفرزت رغبة جامحة في توفير الأمن للمدينة المقدسة بوضعها بين أيد مسيحية.

ما لبثت هذه التوجهات أن تلاقت وتقاطعت في العام 1096. متحدثاً أمام جمهور من المحاربين الغاضبين في كليرمونت الفرنسية، وواعياً لمستلزمات السياسة البابوية، ومتأثراً بحساسيات الحج، بادر البابا أوربان الثاني إلى إطلاق فكرة القيام برحلة حج مسلحة لانتزاع الأمكنة المقدسة من براثن الكَفَرة. وعلى أولئك المستعدين للانخراط في عملية أداء هذه الرسالة، عرض أوربان حمايةَ ممتلكاتهم في أوطانهم، وأرضاً جديدة في الشرق، وإعفاءات كاملة، وشطباً كلياً لجميع العقوبات الدنيوية والزمنية التي ربما كانت الكنيسة قد فرضتها قصاصاً لاقتراف خطايا معينة. من المحتمل أن يكون جمهوره قد فهم كلامه وعداً بالتبرئة من الخطيئة وبتوفير الخلاص.

اندفع محاربون أوروبيون باتجاه الشرق بحراً وبراً. بين العامين 1099

و1109، استولوا على الرها (أديسا) وأنطاكية وطرابلس، وأسسوا مملكة القدس اللاتينية. انتُخب بالدوين ملكاً، ليحكم بوصفه أميراً إقطاعياً مدعوماً من جانب فرسان الهيكل والإسبتاريين. وتولى الكهنة اللاتين التحكم بالإدارة المسيحية في الأرض المقدسة، غير أن الطوائف المسيحية الشرقية لم يتم إقصاؤها.

جاء الرد الإسلامي على الحروب الصليبية بطيئاً في تطوره، غير أنه ما إن تم حتى تمخض، مع الزمن، عن توحيد سورية ومصر في دولة إسلامية واحدة. على العموم، كان رد الفعل الإسلامي الأولي مطبوعاً باللامبالاة. كانت سورية شديدة التشظي وعاجزة، بالتالي، عن الحيلولة دون أي معارضة موحدة للمتطفلين؛ سلسلة دول صغيرة أخرى، بين أعداد كبيرة من مثل هذه الدول، لم تفعل شيئاً ذا بال على صعيد المساس بالمصالح النافذة. حقيقة كون هذه الدول الجديدة مسيحية لم يكن استثناء ـ فالبيزنطيون كانوا أيضاً قد حكموا سورية الشمالية، وكانت ثمة كتلة سكانية مسيحية محلية ذات شأن، وإن لم تكن أكثرية.

على أن الهجوم المعاكس الإسلامي تطور تدريجياً عبر ما يمكن وصفه بتسلسل من ثلاث مراحل. ما بين عامي 1099 و1146 كانت مرحلة قيادة منتمية إلى بلاد الرافدين (ما بين النهرين). فأتابكة السلاجقة بالموصل، أصحاب السلطة الاسمية على سورية، أرادوا إيجاد إمبراطوريتهم الصغيرة الخاصة في بلاد الرافدين وسورية الشمالية. في العام 1128 أقدم حاكم جديد للموصل يدعى زنكي (نحو 1127 ـ 1146) على احتلال حلب؛ وفي العام 1144 نجح صدفةً في الاستيلاء على الرها (أديسا). غير أن الموصل وحلب انفصلتا إحداهما عن الأخرى في العام 1146 لدى موت زنكي لتتحولا إلى إمارتين لنجليه الباقيين. خلال هذه الفترة لم تكن حملات الموصل موجهة في المقام الأول ضد الصليبيين، بل كانت تستهدف كسب الأراضي عبر انتزاعها من أيدي حكام مسلمين أو مسيحيين حيثما أمكن. لم يكن سوى القليل من الإحساس بأي مشاعر عداء إسلامي ـ مسيحي بالتحديد. في الواقع، ثمة أمراء صغار مسيحيون ومسلمون كانوا يتحالفون للوقوف في وجه تجاوزات زنكي واعتداءاته. مرحلة

ثانية بدأت مع مباشرة نور الدين ابن زنكي (1146 ـ 1174)، حكم حلب الذي ورثه عن أبيه. جعل نور الدين احتلال دمشق هدفه الرئيس. في العام 1147 ساهم في فك الحصار المفروض على دمشق من قبل قوات الحملة الصليبية الثانية. وفي 1154، نجحت انتفاضة محلية في خلع الولاة السلاجقة الحاكمين وطردهم، وبادر الأهالي إلى تقديم مدينتهم إليه. هذا الانقلاب غير المتوقع لمسار الأحداث يزيح الستار عن روح إسلامية جماعية ودينية جديدة متنامية في العمق، روح معادية للمسيحية صراحة، ومعارضة للوجود الصليبي.

كانت قبة الصخرة قد شُيِّدت في القدس من قبل الخلفاء الأمويين تجسيداً لنجاح المسلمين في وضع اليد على الماضي المقدس لليهودية والمسيحية. على امتداد القرون الثامن والتاسع والعاشر، تمت إذابة الأفكار اليهودية والمسيحية عن القدس في بوتقة التعاليم الإسلامية. ما كانت القدس إلا محور تواصل بين هذا العالم والعالم الآخر. باتت مقدسة بنظر المسلمين بوصفها جزءاً من تاريخهم النبوي الخاص من جراء الاعتقاد السائد بأن محمداً قد صعد إلى السماء من القدس. شن اللاجئون حملة أدبية ودينية عن فضائل القدس وعن أهمية الجهاد. مع حلول منتصف القرن الثاني عشر كان هذا الشعور قد أصبح قوة شعبية، ما يساعد على تفسير استسلام دمشق لنور الدين الذي بات يرى أنه الأمير المسلم المرشح لإنقاذ القدس واستعادتها.

في الحقيقة، لم يتركز عهد نور الدين في دمشق من العام 1154 إلى 1174 على تحرير القدس، بل على تدعيم ركائز مملكته الصغيرة في سورية. أبرم عدداً من المعاهدات مع البيزنطيين واللاتين وشدد على غزو الموصل التي اجتاحها في العام 1170، محققاً بذلك طموح العائلة المتمثل بإعادة توحيد سورية وبلاد الرافدين؛ كذلك انخرط في صراع على حكم مصر. وفيما كان النظام الفاطمي في حالة فوضى شاملة، وكان ملك القدس اللاتيني آماريك، دائباً على المناورة لاجتياح البلاد المصرية، أرسل نور الدين قائده شيركوه وابن شقيق شيركوه صلاح الدين على رأس قوات إسلامية لفرض السيطرة على مصر في العام 1169. وفي العام 1171 تمت إزاحة آخر الخلفاء الفاطميين

وتأسيس نظام سني. تاريخا مصر وسورية سيبقيان مترابطين حتى القرن التاسع عشر.

وصول صلاح الدين إلى سلطنة مصر دَشَّنَ مرحلة ثالثة من مراحل مسلسل الرد الإسلامي على الحروب الصليبية. من مصر تمكن صلاح الدين من جمع سورية وما بين النهرين في دولة إسلامية موحدة. ففي العام 1174 احتل دمشق؛ وفي العام 1183 دخل حلب؛ وفي العام 1186 استولى على الموصل. وبعد ذلك تمكن من إلحاق الهزيمة بالصليبيين في معركة حطين (1187) ووضع حداً للاحتلال اللاتيني للقدس. غير أن صلاح الدين أقدم، عند حصار عكا (1192) على عقد هدنة مع رتشارد قلب الأسد، مكنت الإمارات الصليبية من الحفاظ على موطئ قدم على سواحل فلسطين وسورية.

الأنموذج السلجوقي: الدولة والدين

اجتياح سورية ومن ثم مصر من جانب محترفي حروب أتراك (وأكراد) وتأسيس أنظمة حكم سلجوقية دشّنا حقبة جديدة في تاريخ هذه المناطق. قامت الحقبة السلجوقية بوضع حد لتراث مؤسسات الخلافة ومفاهيمها، واستحدثت في الولايات الغربية السابقة للإمبراطورية العباسية شبكة التنظيمات الدولية والدينية التي كانت تُبْتَكر وتوضع موضع التطبيق في الولايات الشرقية. ففي ظل حكم نور الدين جرى نقل نظام رعاية الدولة للبحوث الشرعية في الإمبراطورية إلى دمشق. وتحت رعايته تأسست كليات شرعية جديدة مع وقف مصادر تمويل دائمة لها. أفضى تدفق أعداد من الفقهاء الأحناف والشوافع، بتحريض فقهاء من إيران وإسبانيا، إلى إذابة الأقاليم السورية في بوتقة ما كان موشكاً على أن يصبح نظام التعليم السائد في الشرق الأوسط.

اجتياح صلاح الدين لمصر في العام 1171 مهد الطريق لافتتاح مدارس سنية في مصر. صحيح أن المذهب الشافعي كان قد نجا واستمر في ظل الحكم الفاطمي، غير أن صلاح الدين قام بإدخال المذهب الحنفي، وبوقف الكليات

الشرعية، واستقدام أعداد من مشاهير الأساتذة والقضاة من الخارج. ومع حلول أوائل القرن الثالث عشر، أقدمت الحكومة الأيوبية في مصر على تبني سياسة وحدوية سنية قائمة على الاعتراف والرعاية المتساويين لجميع المذاهب دون استثناء. تأسست دار الحديث الكاملية في العام 1222 لتدريس نقاط الشرع المتفق عليها فيما بين المذاهب. وتأسست المدرسة الصالحية في العام 1239 لإيواء المذاهب الشرعية الأربعة في المبنى نفسه.

بالمثل، تمخضت رعاية السلاجقة للخانقات (التكايا) والرباطات (قلاع الثغور) عن انتشار هذه المؤسسات من إيران الشرقية إلى بغداد والولايات العربية الغربية. تم بناء الخانقاه (التكية، الزاوية) الأولى في حلب في العام 1115. وأسس نور الدين واحدة في دمشق بعد العام 1154. قام صلاح الدين بتأسيس خانقاه (زاوية، تكية) في مصر في العام 1173 لتكون مأوى للصوفيين، وأخرى في القدس سنة 1189.

إثر موت صلاح الدين في العام 1193، توارثت عائلته، العائلة الأيوبية، حُكْم مصر (حتى العام 1250) وسورية (حتى العام 1260). قامت العائلة بتقسيم الإمبراطورية إلى ممالك صغيرة: مصر، ودمشق، وحلب، والموصل، تبعاً للفكرة السلجوقية التي تقول إن الدولة إرث يخص العائلة المالكة. غير أن الأيوبيين لم يعمدوا مع ذلك إلى تفكيك أنظمة سابقة. ظل سلطان مصر قادراً، عادة، على فرض سيادته على باقي العائلة وتوظيف الولاءات العائلية لتحقيق تكامل النظام. حكم الأيوبيون مصر وسورية من خلال شريحة أرستقراطية عسكرية مؤلفة من وحدات مسلحة كردية وتركية مع بعض الفرق المملوكية. كانوا يتدبرون أمر إدارة مصر عن طريق النظام البيروقراطي القديم الذي ظل سائداً في ذلك البلد، وأمر إدارة سورية من خلال توزيع الإقطاعيات على كبار الضباط والقادة العسكريين.

من اللافت أن الأيوبيين كانوا ميالين إلى الإحجام عن متابعة النضال ضد الإمارات الصليبية الباقية. فبعد تحقيق وحدة واهية، وتجارة متوسطية مزدهرة بين سورية ومصر وسائر موانئ إيطاليا وأوروبا، تراجع الأيوبيون عن النضال

من أجل فلسطين، وجعلوا حماية مصر في صدر أولوياتهم. وبعد إدراك حقيقة كون مصر مفتاح استرجاع الأرض المقدسة هاجم المسيحيون هذا البلد في الأعوام 1197، و1217، و1229، و1249. في العام 1217 عرض الملك الكامل (1218 ـ 1238) تقديم تنازلات في فلسطين لتحويل أنظار الصليبيين عن مصر. وفي العام 1229 توصل الأيوبيون إلى إبرام معاهدة مع فريدريك الثاني تضمنت موافقتهم على إعادة القدس إلى المسيحيين شرط عدم تحصين المدينة وبقاء منطقة الحرم/الهيكل مفتوحة أمام الحجاج المسلمين. وهكذا فإن الأيوبيين كانوا يضعون الاعتبارات السياسية والاقتصادية فوق نظيرتها الدينية والرمزية. إلا أن التعبير عن المشاعر الإسلامية القائمة على معاداة المسيحية ظل يتعين عليه، مهما كانت عميقة وقوية، أن يبقى متوافقاً مع مصالح واهتمامات النخبة السياسية ومجارياً لها.

في العام 1250 أدى عصيان إحدى الفرق المملوكية، ذلك العصيان الذي أودى بحياة آخر الحكام الايوبيين وعَيَّن احد ضباطها، هو الضابط أيبك، سلطاناً جديداً، إلى الإطاحة بالعائلة الأيوبية. تولى المماليك الدفاع عن سورية ضد المغول في معركة عين جالوت في العام 1260، وسحقوا الإمارة السورية المستقلة الأخيرة، وطردوا الدول الصليبية الباقية مع حلول العام 1291، ووسعوا حدود إمبراطوريتهم حتى أعالي وادي الفرات وأرمينيا. وهكذا استطاعوا أن يوحدوا مصر وسورية حتى الغزو العثماني في العام 1517. كانت هذه أطول الدول الإسلامية عمراً خلال المدة الفاصلة بين الإمبراطوريتين العباسية والعثمانية.

تميزت الحقبة المملوكية ببلوغ النظام المملوكي العسكري ما بعد العباسي مستوى الكمال. قبل الفترة المملوكية، كانت الفرق المملوكية تُسْتَخْدم في سائر جيوش الشرق الأوسط، غير أن المماليك كانوا، مثل الغزنويين، معتمدين كلياً على الآلة العسكرية المملوكية. منتسبو نخبة النظام، بمن فيهم السلطان، كانوا مماليك، حاليين أو سابقين. من حيث المبدأ، ما من أحد كان يستطيع، رغم وجود استثناءات مهمة، أن يكون عضواً في النخبة العسكرية ما لم يكن ذا جذور

أجنبية، تركية أو شركسية عادة، تم ابتياعه وتنشئته بوصفه عبداً مملوكاً، وجرى تدريبه ليكون جندياً وإدارياً. ما من مصري أو سوري المنشأ كان يستطيع الانتماء إلى هذه النخبة، مثلهم، من حيث المبدأ، مثل أبناء المماليك والحكام. تمثل السبب الكامن وراء هذا التدبير بكون كل رجل في خدمة النظام كان مُلْكاً مئة بالمئة للدولة دون أي عائلة أو ارتباطات عائلية أو محلية قد تدفعه إلى المساومة ولو على جزء من ولائه لسيده ومن تفانيه الكامل في خدمة الطبقة العسكرية الجامدة (الكاست العسكري).

كان يتم شراء المماليك من الخارج وهم في سن العاشرة أو الثانية عشرة، وتجري هدايتهم إلى الإسلام وتنشئتهم في معسكرات، حيث كانوا يلقنون ليس الفنون العسكرية وحسب بل وتُغرس في نفوسهم روح الولاء لأسيادهم وقادتهم العسكريين. وبعد التخرج في مدارس الثكنات، كان المماليك المدربون تدريباً كاملاً يخدمون إما في حاشية السلطان المملوكية أو جنوداً في خدمة ضباط قياديين آخرين. كان الضباط يملكون مماليكهم الخاصين، بعيداً عن فرق السلطان العسكرية. من الممكن، إذاً، تصور أي جيش مملوكي تجميعاً لفرق مملوكية، مؤلفة من وحدات السلطان ومن الفرق الموالية لضباط أفراد، كانوا، بدورهم، موالين شخصياً للسلطان. لم يكن هذا الجيش منظماً تراتبياً بمقدار ما كان منظماً من منطلق الولاء الشخصي.

لدعم النخبة العسكرية وإعالتها تم الجمع بين تراث مصر البيروقراطي من ناحية وإقطاعيات سورية من ناحية ثانية. جرى تخصيص موارد مصر وسورية الخراجية والضريبية لتسديد مرتبات السلطان والضباط المماليك. في مصر تم تخصيص الأمراء بموارد الإقطاعيات، ولكن الجهاز البيروقراطي المركزي ظل مُحْكِماً قبضته على النظام الضريبي. درجت البيروقراطية على إجراء المسوح لتحديد مقادير الموارد المتوفرة وللحيلولة دون قيام المماليك بتحصيل موارد إضافية أو حقوق أخرى في الأرياف. مع انحطاط الدولة المملوكية في أواخر القرن الرابع عشر، أصبحت آليات التحكم المركزي أقل فعالية.

تمخضت الحاجة إلى إضفاء الشرعية على النظام عن برنامج طقوس

إمبراطورية وبلاطية مع رعاية ثقافية مصمم لتمجيد الحكام. مراسم حضور الخليفة وكبار القضاة لقاءات البلاط، ورعاية قافلة الحج السنوية المنطلقة إلى الحرمين الشريفين بمكة والمدينة (المنورة)، والحضور الرسمي للسلطان في قصر العدل، والاحتفال بالأعياد الدينية الإسلامية، تضافرت جميعاً لتأكيد الأهمية الدينية للنظام. المناحي السحرية، مثلها مثل نظيرتها الدينية، للسلطة الملكية، كانت هي الأخرى تحظى بالتهليل. كان الحاكم يُرى وكأنه ممسك بزمام التحكم بقوى الكون. أي حاكم صالح كان يستطيع استمطار السماء وجلب الغلال الوفيرة؛ وأي حاكم طالح كان من شأنه أن يجلب الخراب. ضريح المنصور قلاوون (1280 ـ 1290) حمل رسوماً لقبّة الصخرة في القدس للدلالة على صحة الادعاء المملوكي بأن المماليك هم ورثة السلالة الحاكمة الإسلامية الأولى. ومن منطلقات مشابهة كان يجري تزويد المكتبات الملكية بنسخ مخطوطات فارسية منمنمة تروي قصص فتوحات الإسكندر الأكبر وغزواته وتواريخ ملوك الفرس. كانت ثقافة الحقبة المملوكية المتأخرة غنية بالتأثيرات الفارسية والعثمانية. كذلك تعزز التراث الأممي (الكوزموبوليتي) لمصر المملوكية بهجرة أفواج من الحرفيين والباحثين العلماء، والفقهاء الإيرانيين والأتراك والإسبانيين ومما بين النهرين (العراق) الذين جلبوا معهم فنون شغل المعادن والنسيج والخزف والبناء، تلك الفنون التي سارع المماليك إلى اعتمادها وتوظيفها لتزيين حياة البلاط والأرستقراطية العسكرية. ظلت الأوجه الدينية والأممية لثقافة البلاط المملوكي تتعدل بنوع من التأكيد العرقي والعسكري الضيق. درج البلاط المملوكي على الإصغاء إلى الأشعار التركية والشركسية. كما كان المماليك يستمتعون بالاستعراضات العسكرية، والمباريات الدورية، وعمليات إبراز الفنون القتالية. وبين ثنايا هذا الجهد المبذول لاكتساب الشرعية، ترك المماليك وراءهم تراثاً مميزاً من الفن المصري الإسلامي.

كذلك واصل الأيوبيون والمماليك السياسة السلجوقية القائمة على مبدأ توفير دعم قوي من جانب الدولة للإسلام وتحكمه. والقوة الحاسمة الكامنة في الثقافة المصرية خلال الحقبة الأيوبية ـ المملوكية تمثلت بالتزام الدولة بالإسلام

السني بدلاً من نظيره الشيعي. كانت الفترة الأولى خاضعة لهيمنة مشاعر دينية إسلامية محمومة متجلية في الحرب ضد الصليبيين والمغول والإسماعيليين، إضافة إلى العداء للمسيحيين واليهود معطوفاً على سلسلة ضغوط جارية على قدم وساق لهداية غير المسلمين إلى الإسلام. علاوة على ذلك، بقي الأيوبيون والمماليك، جميعاً، حريصين على رعاية نوع من الصحوة على صعيد الحركية الدينية الإسلامية السنية. خلال الفترة الأيوبية (1193 ـ 1260) تم بناء ما لا يقل عن 255 منشأة دينية في دمشق. وأعقبت ذلك فترة بناء محمومة بالمثل على امتداد القرن الأول من الحكم المملوكي بمبادرة جيش من الولاة والحكام والجنرالات والقضاة والتجار الأغنياء. كذلك حذا الأيوبيون والمماليك حذو الفاطميين في مجال بناء الأضرحة للأجداد المسلمين المتمتعين بالاحترام وللحكام الراحلين عن العالم. تمثل أحد أوائل المشروعات الأيوبية ببناء مدرسة (مجمع كليات ومعاهد) بالقرب من قبر الإمام الشافعي، مؤسس المذهب الشرعي الرئيس في مصر. إن الكليات والخانقات (التكايا أو الزوايا) باتت تجهز بأضرحة تؤوي رفات مؤسسيها. ما من ضريح إلا وكان إعلاناً يسلط الأضواء على قداسة الحاكم وصلاحه من ناحية، وعلى تفانيه في سبيل الإسلام من ناحية ثانية.

ثمة تصميم معماري مميز انبثق طابعاً هندسة العمارة الدينية العائدة لتلك الفترة. فالجوامع والكليات والخانقات (الزوايا) كثيراً ما كانت تُبنى بفناء مركزي مكشوف محاط بأربعة شرفات داخلية أو "ليوانات" على الجوانب الرئيسة للفناء، مع فواصل ملأى بغرف لإيواء الطلاب. الضريح نفسه كان في الغالب متوجاً بقبة، والمنشأة كلها مجهزة بعدد من المآذن الطويلة الناحلة. هذه المباني، وهي متعنقدة على امتداد الشوارع الرئيسة أو في المقابر، كانت تقدم عرضاً بصرياً واسعاً، وتشكل النسيج المادي للمدينة، وتجسد العلاقة المتكاملة الرابطة بين الدولة والإسلام والمجتمع المديني أو الحضري. وبدعم قوي من الدولة أصبحت المذاهب الشرعية بؤر نشر التعاليم الإسلامية بين صفوف العامة. في دمشق، درج المحامون على تقديم المشورة الحقوقية، والوعاظ على تحريض العامة، والكراريس الدينية على تثقيف الناس.

في سورية ومصر دأبت الدول السلجوقية المتعاقبة على تحويل الرعاية الروتينية للعلماء وشيوخ التصوف إلى نظام تحكم رسمي، كان نور الدين يتولى بنفسه اختيار القضاة والمدرسين، وقد أوجد منصباً رسمياً يشغله موظف يتولى الإشراف على إدارة خانقات (زوايا) الصوفيين. كان رائداً في ابتكار خطة جعل العلماء وشيوخ التصوف معتمِدين اعتماداً مباشراً على رعاية الدولة وتعييناتها. قام صلاح الدين بتعيين قاض رئيس (قاصي قضاة) وشيخ أول للصوفيين. في 1263، بادر السلطان بيبرس (1260 ـ 1277) إلى تعيين قاض رئيس لكل من المذاهب الشرعية الأربعة، وشيخ رئيس لأهل التصوف، مع تنصيب مسؤول عن شؤون معشر المتحدرين عن النبي (نقيب الأشراف). في ظل حكم المماليك كانت الدولة تتولى تعيين القضاة، الإداريين الحقوقيين وأساتذة الكليات وشيوخ الطرق الصوفية والأئمة وغيرهم من الموظفين في المؤسسات الإسلامية. كانت الدولة تدفع رواتب موظفي الأجهزة الدينية، وتخصص الهبات الوقفية للمعاهد، ما كان يؤدي إلى إلحاق المؤسسة الدينية ببيروقراطية الدولة. لم يسبق للدولة قط أن حاولت تحديد مضمون التعليم الديني. وهكذا فإن المماليك لم يكونوا إلا استمراراً للنمط السلجوقي ـ الإيراني من الحياة الدينية المنظمة واستيراده إلى سورية ومصر. وبسبب هذا الدعم القوي للإسلام، دأبت الثقافة الملكية المملوكية على تأكيد أسسها الإسلامية بدلاً من تسليط الضوء على منطلقاتها الاممية (الكوزموبوليتية). وقد كان أنموذجياً بالنسبة إلى التوجه في الولايات العربية أن تتم شرعنة الدول بمؤيدات إسلامية بدلاً من أي مسوغات كونية شاملة.

الحقبة العثمانية

تمخض الغزو العثماني لمصر في العام 1517 عن تأبيد نظام المجتمع الجاري على قدم وساق، مع بعض التعديلات. قام العثمانيون باحتلال مصر بعدد من الفرق الإنكشارية، وعينوا حكاماً عسكريين ومفتشين وضباطاً ماليين لضمان تحصيل الضرائب وتحويل الفوائض إلى إستانبول. تمثلت الوظائف الرئيسة للإدارة العثمانية بتهدئة البلاد، والتحكم بالبدو، وحماية الزراعة والري والتجارة،

وصولاً بالتالي إلى ضمان تدفق الموارد الضريبية. وخلال فترة القرن ونصف القرن الأولى من حكم العثمانيين، تمت إعادة بناء شبكة الري المصرية، فزادت المساحات المزروعة، وانتعشت التجارة من جديد عبر إعادة فتح الطرق بين الهند ومصر. كانت مصر مهمة أيضاً بالنسبة إلى التحكم العثماني بكل من البحر الأحمر، واليمن، والنوبة، والحبشة، إضافة إلى الأمكنة المقدسة في شبه الجزيرة العربية.

من نواح كثيرة بقيت مصر مجتمعاً سياسياً منفصلاً، مختلفاً. تحت القشرة العليا من الإدارة العثمانية، بقيت البنية المؤسسية القديمة على حالها دون أي تغيير. فالعائلات المملوكية المحلية ظلت مهمة عسكرياً، وتم تخصيصها بمزارع قابلة للتكليف الضريبي. ومع أن العثمانيين كانوا يعينون قاضي قضاة ومسؤولاً أول عن شؤون معشر المتحدرين عن النبي (نقيب الأشراف) من إستانبول، فإن باقي أفراد مؤسسة العلماء كانوا من ذوي الجذور المحلية. فمفتو المذاهب الشرعية، ورؤساء السلالات المجّلة، وشيوخ الأزهر، كانوا قادة رئيسين للمؤسسة الدينية، ومسؤولين عن انضباط أتباعهم. كان هؤلاء يتولون إدارة الموارد الوقفية، إضافة، في القرن الثامن عشر، إلى المزارع الضريبية المخصصة لإعالتهم الشخصية كما لصيانة الوظيفة الدينية لمذاهبهم وأخوياتهم.

من القرن الخامس عشر، كانت ثمة سلسلة من التغييرات المهمة في طبيعة الحياة الدينية المصرية. في حين أن مذاهب الشرع والكليات الدينية كانت هي التعبير الأهم عن الإسلام السني خلال الفترة المملوكية الأولى، فإن التصوف ما لبث أن غدا متزايد الأهمية على نحو مطرد. فالخلوتية والشاذلية والأحمدية وغيرها من الأخويات والطرق باتت منظمة في ظل قيادة مركزية، وحاصلة على ممتلكات ذات شأن. كانت تحظى باحترام النخب العسكرية وعامة الناس على حد سواء. شكلت موالد النبي ومشاهير أولياء التصوف مناسبات عقد مهرجانات كبرى بمشاركة الآلاف من الجماهير الشعبية. زيارات الأضرحة أو المزارات العائدة للأولياء الصالحين أصبحت جزءاً روتينياً من صلب الحياة الدينية المصرية.

في مصر، كما في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، أسهم التصوف وإجلال قبور الأولياء في التعجيل بمفاقمة نوع من أنواع الرجعية الدينية. دعاة الإصلاح في مكة والمدينة (المنورة) وفي إستانبول وسورية والنقشبنديون وغيرهم عارضوا صيغ التصوف المزارية القائمة على زيارة أضرحة الأولياء. أما في مصر فقد تجلت تأثيرات الدعوة الإصلاحية في الأزهر، حيث تم إحياء الدراسات الحديثية. وقام النقشبنديون والخلوتيون بدعم التوجه. كانت النزعة الإصلاحية، في الحقيقة، استثنائية الجاذبية بالنسبة إلى الروح الأكثر ميلاً إلى البحث والأخلاق والنزعة الطهرية، أو التعبير عنها، في الأوساط الفقهية التجارية ذات الدوائر الأوسع من الصلات التجارية والفكرية والمحتاجة إلى صيغة أكثر كونية وشمولاً من صيغ الإسلام بدلاً من جملة الصيغ الفئوية الضيقة والمحلية لتقديس الأولياء. يبدو أن مصر في أواخر القرن الثامن عشر قد حافظت على سلسلة متنوعة من الأساليب الدينية بما فيها الشريعة والتصوف الشرعي وتصوف المزارات وقبور الأولياء، وجملة الأنماط الإصلاحية للإسلام.

على امتداد الفترة، من ألفها إلى يائها، دأب قادة العلماء والتصوف على الاضطلاع بدور سياسي واجتماعي مهم. كانوا حلقات اتصال بين النخب المملوكية وعامة الناس. فمن ناحية كان علماء ذوو مراتب عليا، في أحيان كثيرة، أتباع كتائب مملوكية يحصلون منها على الأوقاف والهدايا والمرتبات وأجور الخدمات التعليمية والدينية. في القرن الثامن عشر، أدت هذه الروابط إلى تمكين علماء كبار ومرموقين من تحقيق قدر مفرط من الازدهار عبر إدارة الأوقاف، والتحكم بالمزارع الضريبية (نظام الالتزام)، ومداخيل أخرى. تولى كبار العلماء هؤلاء خدمة المماليك بوصفهم مفاوضين ووسطاء في نزاعات بين فئات، وعملوا صرافين ومحصلي ضرائب، وأوصلوا مطالب النظام إلى عامة الناس. ومن الناحية الثانية، كان العلماء كذلك وثيقي الارتباط بالعامة. صاهروا عائلات تجارية، وتكرر استثمارهم في التجارة والعقارات، وتولوا إدارة المدارس والمشافي والمؤسسات الخيرية، واضطلعوا بأدوار أولياء الأمر بالنسبة إلى الناس في أحيائهم. كان من شأن أي فقيه مرموق أو صوفي بارز أن يضطلع بدور الحكم في النزاعات

المحلية، وأن يطعم الفقراء، وأن يحمي أهله من سوء معاملة الجنود وجباة الضرائب. كان يستطيع إما أن ينظم أو يهدي المقاومة المحلية. وهكذا فإن العلماء والصوفيين لعبوا دوراً حاسماً بوصفهم وسطاء في آليات عمل مجتمعهم.

في أواخر القرن الثامن عشر كانت فترة حروب عنيفة، وضرائب استغلالية فاحشة، وتدهور في الري، ونفوذ بدوي صاعد. في أمكنة كثيرة أخرى من الإمبراطورية، طارت السلطة من أيدي الولاة العثمانيين، ونجح المماليك في الإمساك بمفاتيح التحكم بالأوقاف، وانقسموا إلى فئات وكتل. الفئتان القاسمية والفقارية تصارعتا على السلطة إلى أن تمكن العثمانيون في العامين 1786 ـ 1787، أخيراً، من إلحاق الهزيمة بسائر الفئات المملوكية وصولاً إلى استعادة سيطرة الحكومة المركزية.

كانت هذه فترة مصاعب اقتصادية أيضاً من جراء التضخم وبسبب حصول تدهور في التجارة. في القرنين الخامس عشر والسادس عشر خسرت مصر بعضاً من تجارتها في غمرة التنافس مع البرتغاليين والهولنديين، ولكنها فازت بنوع من التعويض الجزئي بفضل تجارة البن مع اليمن. إلا أن القرن الثامن عشر جلب معه منافسة أوروبية أقسى وأشرس. تفوقت المنسوجات والخزفيات والزجاجيات الأوروبية على الصناعات المصرية وشلتها. حتى البن صار يستورد إلى الإمبراطورية العثمانية من جُزُر الأنتيل.

في الهلال الخصيب، عمل العثمانيون أيضاً على تأبيد المجتمع السياسي القائم في المنطقة. خلافاً لمصر التي كانت ولاية واحدة، حكم العثمانيون هذه المنطقة الرئيسية ـ الهلال الخصيب ـ من مدن دمشق وحلب والموصل وبغداد التي كانت تشكل القاعدة الإقليمية لعدد من الولايات العثمانية. لم يكن لدى الإدارة العثمانية إلا القليل جداً من أسباب مركزة السلطة السياسية. وظل العثمانيون يستهدفون الحد الأدنى من السلطة الحكومية اللازمة لمنع الموظفين من أن يصبحوا مستقلين مع تمكينهم في الوقت نفسه من الحفاظ على النظام، وجباية الضرائب، وتحويل الفائض إلى إستانبول. بقي هاجس إستانبول الأول متمثلاً بجعل تحدي السلطة المركزية صعباً على من عينتهم هي نفسها. كانت

المرجعية السياسية موزعة بين حكام عسكريين من جهة وموظفين مدنيين وقضاة مستقلين من جهة ثانية. وكان الجيش مقسماً إلى عدد كبير من الوحدات بما فيها كتائب إنكشارية وكواكب فرسان مبعوثة من إستانبول، وخدم الوالي الخاصون، ووحدات إنكشارية محلية. وكانت القبائل البدوية تخدم في وحدات عسكرية مساعدة. أدى ضعف جهاز الدولة إلى جعل أمر التعويل على الأعيان المحليين ضرورياً. كان نفوذ هؤلاء الأعيان مستنداً إلى التحكم بالنظام الضريبي والأوقاف، كما إلى الدعم الذي كانوا يستطيعون حشده من الأحياء المدينية والنقابات الحرفية والوحدات العسكرية المحلية. غير أن التحكم بالمدن والحواضر لم يكن يعني، بالضرورة، أي تحكم بالأرياف. فالبدو ولا سيما في العراق الجنوبي وعلى امتداد التخوم والهوامش السورية للصحراء العربية، وجبليو كردستان وسورية الشمالية ولبنان، حافظوا على حريتهم بعيداً عن قبضة السلطة المركزية.

كان الأعيان مختلفين من حيث التركيب بين مدينة وأخرى. في دمشق كانت أهمية العلماء استثنائية. على امتداد فترة الحكم العثماني ظلت حفنة صغيرة نسبياً من عائلات الأعيان تتحكم بمناصب القاضي والواعظ والمفتي وأساتذة الكليات والمعاهد، وتُشكل مشيخية دينية. ومع أن التصوف كان مترسخاً في سورية فإنه لم يضطلع، على ما يبدو، بدور يوازي دوره في مصر من حيث الضخامة. بقيت التركيبة الجامعة بين شيوخ التصوف والعلماء أقل نضجاً، وبقي العلماء السوريون ميالين إلى معاداة الصيغ الأقل 'تزمتاً' و'أصولية' من التصوف. يبدو أن الأخويات، والخانقات (التكايا)، والمزارات، والموالد الصوفية كانت تشغل مساحة أضيق في الحياة الدينية السورية. تمثل الاستثناء الرئيس لهذا بتقديس مزار ابن عربي في دمشق.

تُشكل حلب أنموذجاً لعاصمة إقليمية من ناحية، ومدينة قوافل أممية من ناحية أخرى. في القرن السابع عشر كان الاتجار بالحرير الفارسي مهنة حلب الأولى. حشد من الأرمن، والمسيحيين العرب واليهود الشرقيين وتجار من إيران والهند وأوروبا كانوا أطرافاً رئيسين في هذه التجارة. في القرن الثامن عشر كان

الفرنسيون متفوقين على الإنجليز بوصفهم الجالية التجارية الأوروبية الطاغية، وأعداد كبيرة من المسيحيين المحليين اهتدت إلى المذهب الكاثوليكي. غير أن الاجانب والاقليات لم تستطع مع ذلك أن تطغى على نمط الحياة الحلبية أو تطبعها بمقدار ما فعلت ذلك بالنسبة إلى أزمير. لم يكن عمق الأرياف الحلبية أقل اهمية من التجارة على صعيد الاقتصاد السياسي. في القرن الثامن عشر أدى تزايد ضعف الدولة المركزية إلى تمكين عائلات الأعيان المحلية من التحكم بالأعماق الريفية. على امتداد القرن السادس عشر حافظ العثمانيون على موقع مهيمن، أما مع حلول نهاية هذا القرن فإن وضعهم كان قد تدهور. وحدات إنكشارية ساخطة على القيمة المتدهورة لمرتباتهم، تمردت وانتفضت ضد الإدارة المحلية، واستولت على المزارع وحولتها إلى حيازات حياتية أو مزارع خاصة. الولاة العثمانيون باتوا مختزلين إلى مجرد مديري صراعات تكتلات عسكرية متنافسة. ثم ما لبث العثمانيون، في منتصف القرن الثامن عشر، أن استعادوا السيطرة على دمشق وسورية. في العام 1708 كان الوالي المعين حديثاً والياً على دمشق قد مُنح سلطة مباشرة على المناطق الفرعية الإدارية الأخرى من سورية، وحُمِّل مسؤولية الحج. تمثلت مهمته بالحفاظ على حسن نوايا أعيان المدينة، ولجم البدو عن طريق منحهم الرشا والمناصب. إلا أن الحكومة المركزية ما لبثت، بعد العام 1758، أن هُزمت أمام القوى المحلية. وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر لم يعد العثمانيون قادرين على التحكم بالأعيان أو على حماية الحج.

مع الانحطاط العثماني، بادر الولاة إلى تاسيس سلالات محلية. فعائلة العظم حَكَمَتْ دمشق من العام 1724 إلى العام 1780؛ وورثة حسن باشا حكمَوا بغداد والبصرة من العام 1704 حتى أوائل ثلاثينيات القرن التاسع عشر؛ وعائلة الجليلي حكمت الموصل من العام 1726 إلى العام 1834. في فلسطين ولبنان كان هناك عدد من الأنظمة ذات النطاق الضيق. تمكن ضاهر العمر من فرض سيطرته على عكا وأسس نظاماً استبدادياً محلياً قائماً على إدارة اقتصادية كفؤة. وقام بتشجيع إنتاج المحاصيل النقدية، وبتاسيس احتكارات حصرت الإنتاج

والتجارة الخارجية، وبالتودد إلى المستشارين الأوروبيين. هذا النظام القصير العمر انتهى في العام 1775، حين تمت إعادة ربط المنطقة بولاية دمشق. بعد العام 1780، نجح أحمد (باشا) الجزار في السيطرة على عكا وصيدا، وأنشأ أيضاً حكماً شخصياً قائماً على جيش قوي، واحتكارات اقتصادية، وتجارة أوروبية نشيطة. هذا النمط الجديد من الاستيراد شكل نذيراً مبكراً منبئاً عن حركة القرن التاسع عشر الإصلاحية في تركيا ومصر، تلك الحركة التي ما لبثت أن أفضت إلى إعادة مركزة السلطة وإلى صيغ ذات كفاءة من التحكم الحكومي بالاقتصاد المحلي.

طرح لبنان مشكلات خاصة على السلطة العثمانية. كان الموارنة يعيشون في الشمال ومنطقة كسروان. ظلوا مسيحيين من القائلين بالطبيعة الواحدة حتى فترة الحملات الصليبية، حيث بادروا إلى اعتناق المذهب الكاثوليكي وقبول سيادة البابا. مسلمون أتراك كانوا أيضاً يعيشون في الشمال، أما في الغرب والشوف فإن الكتلة السكانية كانت درزية بأكثريتها. ومع أن الفلاحين اللبنانيين كانوا منتمين إلى طوائف دينية، فإن النظام السياسي المحلي لم يكن قائماً على أساس الدين، بل على قاعدة الولاء لزعامات القرى والأودية التي كانت تابعة لأسياد وأمراء إقطاعيين، تابعين بدورهم لوالي دمشق وللسلطان في إستانبول. كان هذا التسلسل الهرمي في المرجعية والسلطة مبتلياً بعدم الاستقرار في أحسن الأحوال. بين عامي 1544 و1697 كانت العائلة المعنية هي الأقوى. الحاكم العظيم لهذه الحقبة، فخر الدين (1603 ـ 1635)، أقام حكمه على ائتلاف الفلاحين الموارنة والدروز. في العام 1697 جاء الشهابيون الذين حكموا بين عامي 1697 و1840، بعد المعنيين.

في أجزاء أخرى من الهلال الخصيب كانت السلطة العثمانية تتعرض للتعطيل من جراء المعارضة البدوية. فالمناطق السورية الواقعة إلى الشرق من حماه وحمص كانت مشغولة ببداة عرب كانوا دائمي التهديد للاستقرار الزراعي ولأمن طريق الحج. ثمة قبائل تركمانية وكردية كانت تحتل مناطق واقعة إلى الشمال من دمشق. اتحاد قبائل عَنَزة كان مسيطراً على حوض

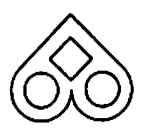
الفرات الشمالي في حين بقيت الامتدادات الجنوبية لحوض هذا النهر مشغولة بقبائل شَمَّر.

في الخلاصة، كان الشرق الأوسط العربي خاضعاً لحكم نخبة عثمانية متعاونة مع وسطاء محليين. في مصر كان هؤلاء أبناء عائلات مملوكية وعلماء. في الهلال الخصيب كانوا إنكشاريين وعلماء وزعماء جبليين وبدو محليين. في أواخر القرن الثامن عشر رجحت كفة ميزان القوة بين الدولة المركزية والولايات، وحتى بين عواصم الولايات وأعماقها الريفية، لصالح الطرف الثاني من المعادلة. جُل القوى السياسية المحلية ـ العائلات المملوكية أو الإنكشارية، والعلماء، وأصحاب المناصب، وملتزمو تحصيل الضرائب، والنقابيون، والأحياء المدينية، القبائل البدوية، والجماعات الجبلية ـ نجحت في مضاعفة استقلالها الذاتي. إلا أن الهيكلية المؤسسية القاعدية لهذه المجتمعات والمنظومة التاريخية لموازين قوة دائمة التبدل بين حشد من نخب الدولة العسكرية والدينية والفئوية، استمرتا تفعلان فعلهما.

غير أن سُحُبَ صيغٍ جديدة لدول على درجات عالية من المركزية ولاختراق أوروبي على الصعيدين التجاري والسياسي كانت بادية في الأفق. بنية التفوق الإسلامي ككل باتت عرضة لتهديد التجارة الأوروبية من ناحية والتأثير المتصاعد لجيش من التجار اليونانيين والأرمن والموارنة والمسيحيين الآخرين الذين ازدهروا في ظل حماية قوى أجنبية مع بقاء الجماعات الإسلامية في حالة فوضى، من ناحية ثانية. إن إشاعة اللامركزية في أواخر القرن الثامن عشر جعلت بلورة هوية سياسية إقليمية ما، أو حماية المسلمين من منافسة المسيحيين المحليين والاجانب من الأمور المستحيلة. كان من شأن هذه الفوضى السياسية أن تجعل تشكيل دولة قومية في القرن العشرين أمراً استثنائي الصعوبة.

الفصل 16

شمال إفريقيا وإسبانيا الإسلامية حتى القرن التاسع عشر



كانت الفتوحات العربية في القرنين السابع والثامن وراء غرس بذور الحضارتين الإسلاميتين في كل من إفريقيا الشمالية وإسبانيا (الأندلس). تاريخا هذين الإقليمين كانا متناظرين مع مرحلة الخلافة في تطور الشرق الأوسط، وشكلا تنويعين إقليمين لنمط الشرق الأوسط من الحضارة الإسلامية المبكرة. في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ارتدت الدول الإسلامية في شمال إفريقيا ثوباً مؤسسياً شبيهاً بنظيريه لدى الإمبراطورية السلجوقية في العراق وإيران والإمبراطورية المملوكية في مصر وسورية. في القرن السادس عشر صار الجزء الأكبر من شمال إفريقيا (باستثناء المغرب) خاضعاً للسيطرة العثمانية. أما في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فإن هذه المجتمعات تعرضت للتقويض من جراء المنافسة الاقتصادية الأوروبية وباتت خاضعة للحكم الاستعماري.

تشكيل الدولة زمن الخلافة

بدأ الاجتياح العربي لكل من أقوام البربر والبلدات البيزنطية بغارات متقطعة ومبعثرة من مصر. نحو العام 670 تم احتلال تونس ونشر حاميات عربية في كل من القيروان، وطرابلس، وتونس (المدينة)، وطبنة وعدد كبير من الحصون أو

جدول 13: إفريقيا الشمالية ـ موجز الترتيب الزمني للأحداث

		ليبيا	تونس (إفريقيا)	الجزائر	المغرب	إسبانيا
	الفتوحات العربية 643 ـ					
700						بداية الغزوات العربية 771: السلالة الأموية (756 ـ 1031)
				الرستميون (تاهرت) 761 ـ 909	الأدارسة (فاس) 789 ـ 926	
800			الأغالبة (تونس وشرق الجزائر) (القيروان) 800 ـ 909			
900			الفاطميون 909 ـ الزيريون 972 ـ 1148	الفاطميون	الفاطميون 921 ـ	أول الخلفاء عبد الرحمن الثالث 912 ـ 961
1000				بنو حمّاد 1015 ـ 1152		
	الهجرات الهلالية 1052				المرابطون (مراكش) 1056 ـ 1147	ملوك الطوائف نحو 1030 ـ نحو 1090 ملوك الأحزاب في ملقا، إشبيلية، قرطبة، طليطلة، بلنسية، سرقسطة، إلخ. الإغارات المسيحية على طليطلة، 1085 الاجتياح المرابطي 1086 ـ 1106
1100			الموحدون 1160 ـ	الموحدون 1147 ـ	الموحدون 1130 ـ 1269	اجتياح الموحدين، 1145
1200			الحفصيون (تونس وشرق الجزائر) 1228 ـ 1574	آل عبد الويد (تلمسان) 1236 ـ	المرينيون 1196 ـ 1549 (يحتلون مراكش في 1269)	هزيمة المسلمين، لاس نافاس دو تولوزا، 1212؛ الاجتياح المسيحي لقرطبة 1236، وإشبيلية 1248.

1300						النصريون في غرناطة 1230-1492
1400					البرتغاليون يحتلون سبتة 1415؛ الوصاية والسلطنة الوطاسية 1428 ـ 1549	
1500	الفتوحات العثمانية	العثمانيون 1551 ـ 1711	العثمانيون يحتلون تونس 1574؛ دايات تونس 1591 ـ 1705	استيلاء العثمانيين على الجزائر 1529، تلمسان 1551	السعديون 1511 ـ 1659	
1600				الدايات 1689 ـ 1830	العلويون 1631 ـ إلى يومنا	
1700		القرمنليون 1711 ـ 1835	البايات 1705 ـ 1957			
1800		العثمانيون 1835 ـ 1912 السنوسيون 1837 ـ 1902 (برقة)	الحماية الفرنسية 1881	ابتداء الاحتلال الفرنسي 1830		
1900		الاستقلال 1951	الاستقلال 1956	الاستقلال 1962	الوصاية الفرنسية 1912 ـ 1956 الاستقلال 1956	

الرباطات البيزنطية. ومن هناك وصل العرب إلى المغرب فإسبانيا في العام 711. كان الناس الذين شغلوا هذه الرباطات ملتزمين بالحرب المقدسة الإسلامية (الجهاد)، ودائبين على التبشير بإيديولوجية تقوى وتواقين إلى الشهادة.

قامت الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا على أساس اندماج فاتحين عرب، وأقوام بربرية، ومدن متوسطية. كان ثمة ثلاثة أقاليم تطور سياسي وديني - الأطراف الصحراوية والمناطق الجبلية، وتونس، والمغرب. مبعثرة في طول إفريقيا الشمالية وعرضها تأسست أعداد من الإمارات الصغيرة على أيدي زعماء مسلمين مع دعم بربري. كان البربر الذين عرفوا بأسماء مصمودة وصنهاجة وزناتة، كتلة سكانية متنوعة فيها بداة يرعون الإبل، ورعاة، وفلاحون. كانوا يتقاسمون ثقافة مشتركة، ولكنهم نادراً ما كانوا، إذا فعلوا بالمطلق، قد شكلوا دولاً. بعد الفتوحات العربية، بقي البربر المستقرون مسيحيين في البداية، أما البربر البداة فقد بادروا إلى الالتحاق بالجيوش العربية، وأسهموا في نشر الإسلام في كل من الجزائر، والمغرب، وإسبانيا. ثمة آخرون اعتنقوا المذهب الخارجي (نسبة إلى الخوارج) الذي مكنهم من قبول الدين الجديد مع بقائهم معارضين لهيمنة العرب.

في منتصف القرن الثامن تأسست إمارات بربرية - خارجية في تلمسان، وتاهرت، وسجلماسّه (المغرب). تأسست مملكة تاهرت الإباضية - الخارجية (761 - 909) على يد عبد الرحمن بن رستم. وانتخبه الأعيان إماماً، وقد عاش حياة زهد عاكفاً على تفسير الشرائع، وتحقيق العدالة، وقيادة محاربيه في المعارك. الحياة في تاهرت عيشت في حالة أبدية من الحُمّى الدينية. أصرت الجماعة الدينية على فرض معيار رفيع للسلوك الاجتماعي عن طريق إنفاذ العقوبات الجسدية والسجن.

لبعض الوقت، عاشت هذه الإمارات الشمال إفريقية في بحبوحة اقتصادية. كانت الأرياف تنتج الزيتون، والأعناب، والحبوب؛ وكانت المدن متمتعة بصناعات نسيجية وخزفية نشيطة. كانت التجارة الشمال إفريقية مع السودان (الغربي/ مالي)، الخاضعة لسيطرة القيروان والممالك البربرية، وتذهب من القيروان إلى ورقلة، ومن طرابلس إلى فزان فإلى النيجر عبر الجريد. كانت سجلماسّه مرتبطة

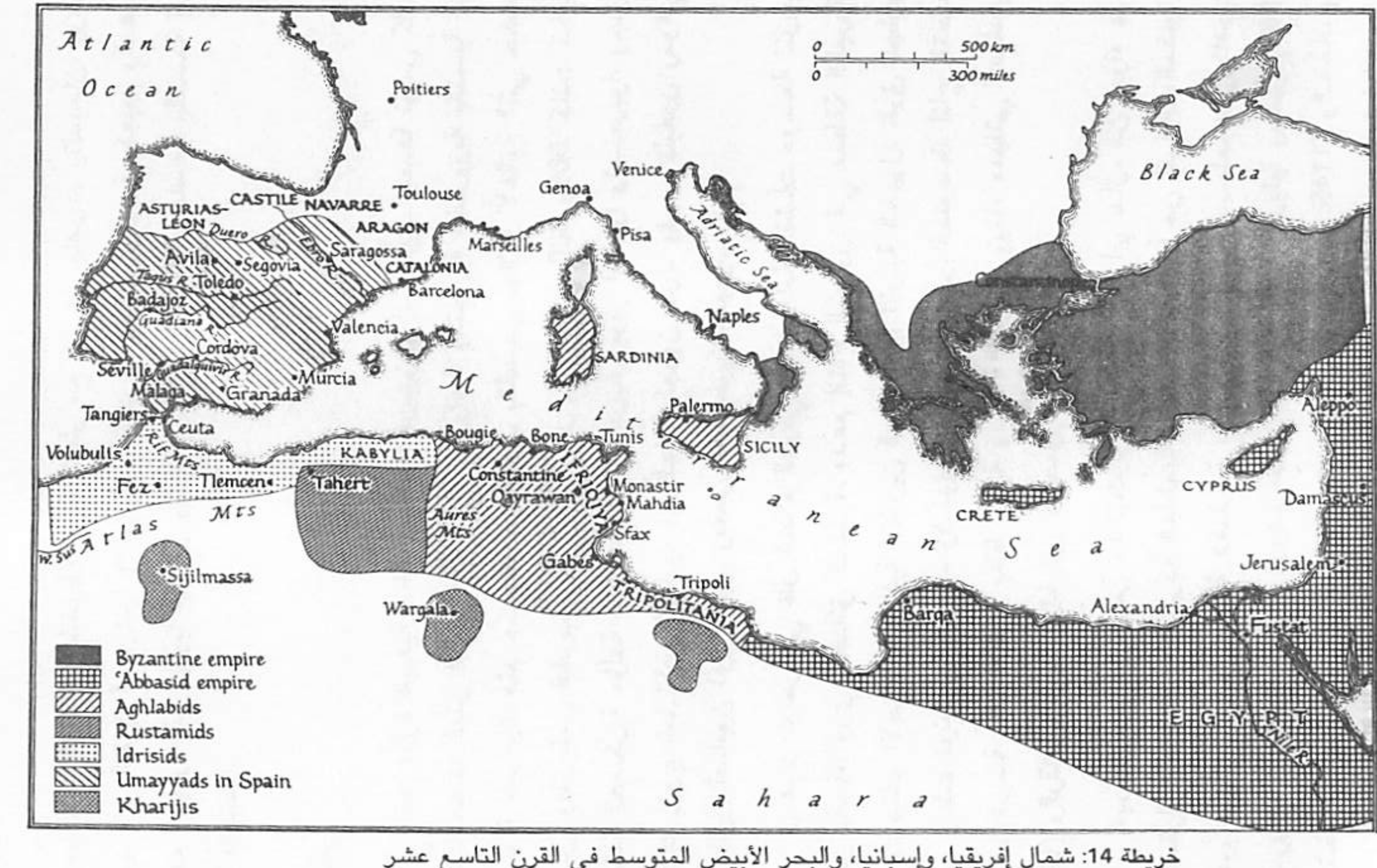
بالسودان (الغربي) ومنخرطة في الاتجار مع كل من تاهرت، وتلسمان، وربما فاس. على الطرق السودانية (الغربية) تمثلت المنتجات الرئيسة بالعبيد والذهب. بقيت التجارة مع أوروبا ومصر وإفريقيا جنوب الصحراء حاسمة بالنسبة إلى هذا الاقتصاد.

تونس

كانت تونس بؤرة طبيعية لنظام ومجتمع عربيين ـ إسلاميين. وحدها تونس كانت متمتعة بجملة البنى التحتية الحضرية والزراعية والتجارية الضرورية بالنسبة إلى أي دولة ممركزة. قام حكام تونس العرب بتأسيس سلالة الأغالبة التي حكمت تونس، وطرابلس الغرب، وشرق الجزائر بين عامي 800 و909. كانت نخبة الأغالبة العسكرية مؤلفة من أحفاد غزاة عرب، وبربر أسلموا واستعربوا، وجنود مماليك زنوج. أما الأطر الإدارية فشكَّلها مهاجرون عرب وفرس تابعون وموالي، ومواطنون أصليون ذوو لغتين، وبعض المسيحيين واليهود.

ازدهرت تونس في ظل الحكم العربي. تمت إقامة منشآت موسعة لتزويد المدن بالماء، وري الحدائق الملكية، ودعم إنتاج الزيتون. في منطقة القيروان شُيِّدت مئات الأحواض المائية لتخزين الماء دعماً لتربية الخيول. طرق تجارية مهمة ربطت تونس بالصحراء والسودان والبحر الأبيض المتوسط. أتاح اقتصاد مزدهر فرصة نشوء حياة بلاط راقية ونظيفة وفاخرة وبناء مدينتي العباسية (809) والرقادة (877) الزاخرتين بالقصور.

غير أن ازدهار تونس ما لبث أن تقوض، على أي حال، من جراء عدم الاستقرار السياسي. فالحركة الفاطمية التي بدأت إفرازاً من إفرازات المقاومة الدعوية الإسماعيلية للخلافة العباسية نجحت في اجتياح سجلماسة، وتاهرت، والقيروان. واصل الفاطميون غزوهم لجزء كبير من شمال إفريقيا ومصر (969). ثم تخلوا عن شمال إفريقيا للزيريين المحليين (972 ـ 1148) والحمّاديين (1015 ـ 1152) التابعين، ونقلوا عاصمتهم إلى القاهرة. غرقت إفريقيا الشمالية في بحر شجارات هؤلاء. جاء عدم الاستقرار السياسي مرتبطاً بتدهور التجارة



خريطة 14: شمال إفريقيا، وإسبانيا، والبحر الأبيض المتوسط في القرن التاسع عشر

والزراعة التونسيتين. كان انتقال النظام الفاطمي إلى مصر في مصلحة الطرق الشرقية المصرية ونظيرتها الغربية الخاضعة للرعاية الإسبانية على حساب الصحراء. كتلة سكانية زراعية وحضرية متنامية شكلت طلباً مفرطاً على الاحتياطيات المائية، والمراعي، والغابات. زادت الهجمات الأوروبية من خراب شمال إفريقيا. شن الجنويون والبيزايون هجوماً على مرفأ رأس بون في العام 1034. قام النورمانديون باجتياح صقلية واحتلالها بين عامي 1061 و1092، وتدمير المهدية في العام 1087، واجتياح الشريط الساحلي الممتد من طرابلس إلى رأس بون واحتلاله بين العامين 1135 و1153.

جاءت الضربة الأخيرة القاضية من الهجرات البدوية الآتية من الجزيرة العربية ومصر في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. تمكن الهلاليون البداة من إلحاق الهزيمة بالدولتين الزيرية والحمادية ونهب القيروان (1057). ومع سيطرة الغزاة على السهول، اضطرت الأقوام المستقرة للجوء إلى الجبال. في وسط تونس وشمالها، وفي كل من الجزائر والمغرب فيما بعد، أخلت الزراعة مكانها للرعي. تدهورت الحياة الحضرية نتيجة إفقار الريف. القيروان ومدن أخرى، أوجدتها موجة الفتوحات العربية الأولى، وخربتها الموجة الثانية. انحطاط الاقتصاد التونسي كان، إذاً، نتيجة عدد من العوامل منها الغزوات العربية، والضعف الداخلي لأنظمة الحكم المحلية، والإغارات الأوروبية على المدن الساحلية، وتحول الاقتصاد التجاري الصحراوي إلى طرق أخرى.

إلا أن التدمير لم يكن، على أي حال، كلياً. نجت المناطق الساحلية وبقيت على قيد الحياة. وحافظت طرابلس على بساتينها الزاخرة بأشجار النخيل والزيتون والتين والفواكه الأخرى؛ وبقيت تونس مدينة مهمة في مجالات إنتاج المنسوجات، والخزفيات، والزجاجيات، والزيوت، والصابون، والجلديات وغيرها من الصناعات المدينية. يضاف إلى ذلك أن بعض العوامل التي أفضت إلى الانحطاط في الشرق تمخضت عن ترجيح كفة التنمية الاقتصادية في الغرب المغربي أو المراكشي الأقصى. انتعاش طرق التجارة الغربية صب الماء في طاحونة عمليات

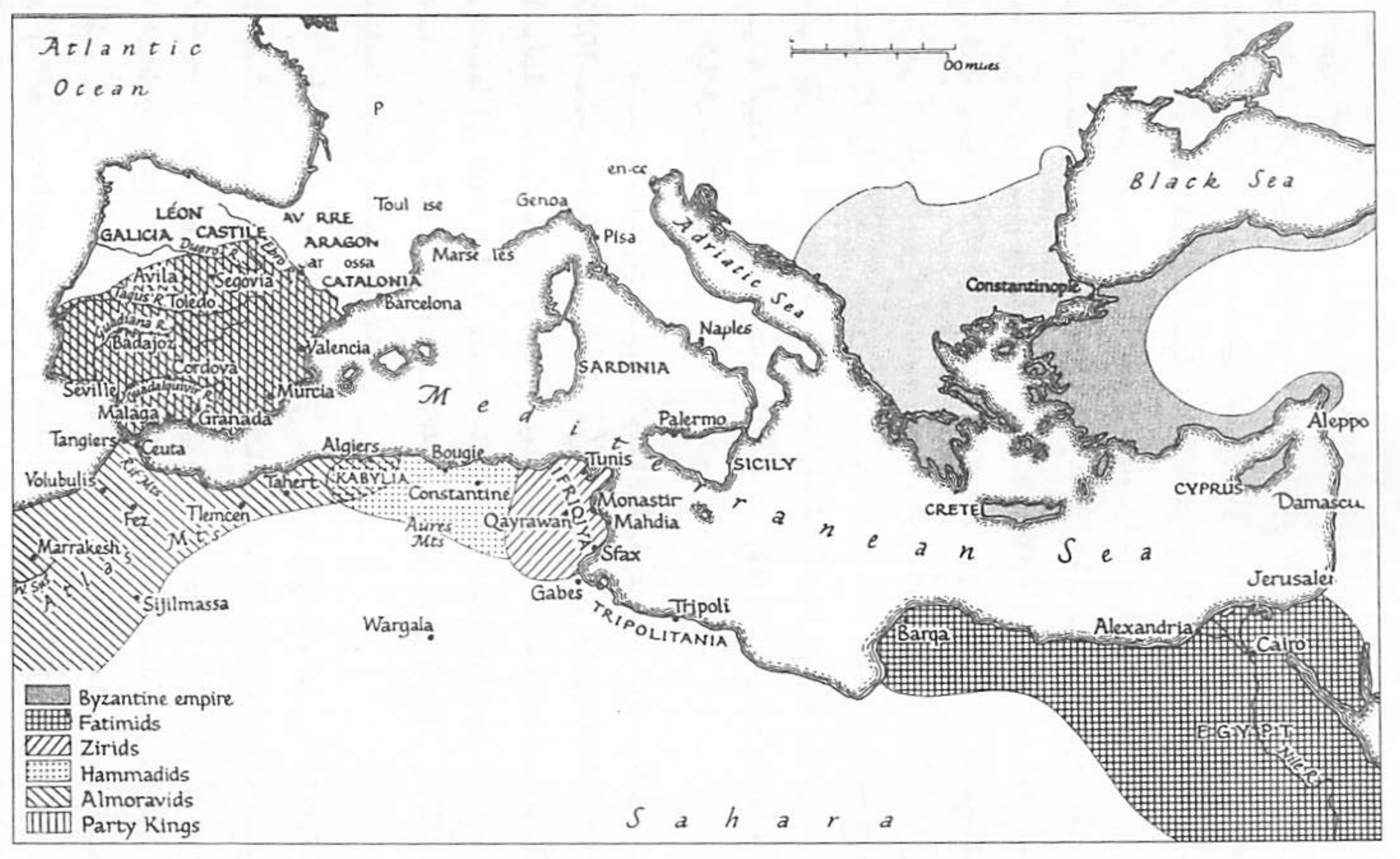
تبادل الملح والمنتجات الترفية الفاخرة الآتية من الشمال مع الذهب، والعبيد، والجلود، والعاج، والأخشاب الآتية من الجنوب.

المغرب (مراكش)

كان شمال المغرب مركزاً لباقةٍ أخرى من الإمارات العربية - البربرية، ولدولة إسلامية محددة إقليمياً مع مرور الزمن. تأسس نظام الأدارسة في العاصمة الرومانية السابقة المعروفة باسم فوليوبيليس على يد أحد أحفاد علي وفاطمة في العام 786. نجح إدريس في اجتراح تآلف قبلي سرعان ما اجتاح شمال المغرب. نجله، إدريس الثاني، كان مؤسس فاس، التي شُيِّدت في العام 808. وعلى الرغم من مساحتها الصغيرة، كانت المملكة الإدريسية هي الدولة المغربية - الإسلامية الأولى، وأحد المراكز النشيطة للتبشير بالإسلام والدعوة إلى الاهتداء إليه. الجزء الباقي من المغرب كان موزعاً بين عدد من الدول المحلية بمن فيها أقوام البراغواتا، أتباع صالح بن طارف، الذي أعلن نفسه نبياً، وألف 'كتاب وحي' باللغة البربرية، وفرض قواعد للصوم والصلاة، وأقدم حتى على تأسيس صيغة بربرية للإسلام في السهول الساحلية لوسط المغرب. لم تكن أنظمة الحكم هذه إلا جُزُرَ حكم ملكي في بحر من الأقوام البربرية المستقلة المتعايشة داخل جماعات سياسية تنتمي إلى أطوار ما قبل الدولة.

جاء التوحيد السياسي للمغرب بفضل الحركة المرابطية. مثلهم مثل الفاطميين، كان المرابطون ائتلافاً جامعاً لأقوام بربرية وحَّدَتْها القيادة والعقيدة الدينيتين. خرجت الحركة من رحم بربر صنهاجة الواقعة في الصحراء الغربية، أولئك الذين كان يجري إبعادهم عن أسباب رزقهم المتمثلة بالتجارة من قبل بربر زناتة المتحكمين بالأطراف الشمالية من الطرق التجارية العابرة للصحراء، ومن جانب دولة غانا السودانية (الغربية) التي أمسكت بالمخارج والمنافذ الجنوبية للتجارة العابرة للصحراء.

لعب الإسلام دوراً مهماً في تمكين صنهاجة من التكيف مع هذه الضغوط. في طريق العودة من الحج إلى مكة قام شيخ صنهاجي باصطحاب طالب ودارس



خريطة 15: شمال أفريقيا، وإسبانيا، والبحر الأبيض المتوسط في أواخر القرن الحادي عشر وفتوحات المرابطين

مغربي، عبد الله بن ياسين، كان يدرس القرآن، والحديث، والشرع. دعا ابن ياسين هذا إلى التوبة ونبه إلى أن اليوم الآخر، يوم الحساب، بات وشيكاً. فرض نظاماً أخلاقياً ودينياً صارماً على أتباعه. أغلق الحانات، وحطم الآلات الموسيقية، وألغى الضرائب غير الشرعية، وطبق الشرائع الإسلامية على عملية توزيع الغنائم. تعين على الجهاد الداخلي - جهاد تطهير الجسد والروح - أن يسبق جهاد المحاربين الخارجي. عنوان الحركة التي أسسها: المرابطون، مقتبس من جذر ربط (ر - ب - ط) القرآني، الدال على تقنية القتال في صفوف متلاحمة مترابطة، حيث المشاة في المقدمة، وراكبو الجمال وفرسان الجياد في المؤخرة، بدلاً من الخطوط الطويلة المهلهلة السائدة في معارك البربر. فكلمة 'المرابطون' تعني، إذاً، أولئك الذين يشنون حرباً جهادية مقدسة بطريقة موصوفة قرآنياً. ومهما يكن فإن عبد الله قد وفر اللحمة الدينية اللازمة لهجوم معاكس صنهاجي، بقيادة قبيلة لمتونة، ضد الممالك السودانية (الغربية) الوثنية جنوباً والهيمنة الزناتية الجاحدة شمالاً.

واصل المرابطون زحفهم لاجتياح المغرب، وأسسوا مراكش نحو عام 1070 عاصمة لهم. وبعد ذلك، في الفترة بين عامي 1086 و1106، قام المرابطون بغزو إسبانيا الجنوبية. وبذلك نجحوا في جمع الصحراء والمغرب وإسبانيا في دائرة تجارية جديدة. وبالإفادة من التجارة والإمبراطورية، أصبحت المغرب خلال الحقبة الممتدة من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر مجتمعاً تجارياً متحضراً (مدينياً).

شُيِّد صرح النظام المرابطي حول أرستقراطية لمتونة القبلية، إلا أن المرابطين درجوا أيضاً على عادة استخدام كتبة إسبان، ومرتزقة مسيحيين، ومماليك أو عبيد زنوج لتشكيل حرس شخصي خَيّال للحاكم، وفر له تفوقاً على قوات البربر المؤلفة من راكبي الإبل. كانت مشروعية النظام مستندة إلى ادعاءات الطهر الديني. درج الحكام المرابطون على عادة التكني بلقب أمير المسلمين. وكان فقهاء ومجتهدون من أتباع المذهب المالكي أعضاء في مجلس تنفيذي جنباً إلى جنب مع الحاكم، وكانوا يقدمون النصائح الشرعية. أصر الفقهاء على

استنكار اللاهوت (علم الكلام) الإسلامي ومعارضة نزعات التصوف. وعلى الرغم من نظرتهم الدينية الضيقة تمكن المرابطون من إرساء الأساس اللازم لحضارة شمال إفريقية مزدهرة. أسهموا في الانتصار النهائي للإسلام السني والمذهب المالكي في الشرع على المذهبين الشيعي والخارجي (الخوارجي) المنافسين. أصبح حكام شمال إفريقيا رعاة وأولياء نعمة بالنسبة إلى كُتّاب، وفلاسفة، وشعراء، وكتبة، ومهندسي عمارة إسبان (أندلسيين). فجامع تلمسان الكبير المشيد في العام 1136، وجامع القرويين المعاد بناؤه في فاس كانا مصممين وفقاً للطراز الأندلسي.

مع حلول منتصف القرن الثاني عشر بدأت دولة المرابطين بالتفكك. ظهرت في جنوب المغرب حركة دينية جديدة وبادرت إلى تحدي شرعية هذه الدولة. وكانت حركة الموحدين هذه من تأسيس محمد بن عبد الله بن تومرت، الذي أدى فريضة الحج إلى مكة ودرس في بغداد ودمشق. وبعد عودته راح محمد هذا يبشر ويقول بتعالي الله ووحدانيته، وبتفوق القرآن والحديث على مذاهب الشرع، وبالحاجة إلى إصلاح أخلاقي. بالاستناد إلى اللاهوت (علم الكلام) الأشعري، أصر على رفض النزعة التجسيمية (الأنتروبومورفية) وأي تفسير مادي - جسدي لصفات الله المذكورة في القرآن. كذلك أصر ابن تومرت على شجب واستنكار جملة العادات والأعراف الوثنية التي تسللت إلى الممارسات الإسلامية، وعلى تحريم شرب الخمر، وسماع الموسيقا، والاستمتاع بارتداء الملابس الفاخرة. كان يرى نفسه وريث النبي، ورسالتَه تكراراً لرسالة النبي، وتعليمه مسعى لاستعادة الأمة الإسلامية كما كانت في أثناء حياة النبي. في تينملل الواقعة في المغرب الجنوبي، فاز بدعم زعيم محلي هو أبو حفص عمر، وأعلن نفسه مهدياً (مخلصاً)، وإماماً معصوماً، وقائداً لا يخطئ أرسله الله. في ظل مرجعيته، تم تنظيم حكومة جديدة خاضعة لقيادة مجلس مؤلف من عشرة حواريين، يتلقون النصح بدورهم من جمعية مؤلفة من خمسين مندوباً قبلياً. وهكذا فإن تسلسلاً هرمياً دينياً جرى فرضه من فوق على مجتمع قبلي. بعد موت ابن تومرت، اتخذ خلفه عبد المؤمن (1130 ـ 1163) لنفسه لقب خليفة ابن

تومرت. بادر الحاكم الجديد إلى إعطاء السلطة لعائلته غير أنه خصص لكل من أفراد العائلة صغار السن شيخاً من الموحدين معلماً. قام، إذاً، بقلب نوع من الطغمة الدينية إلى نظام ملكي على أساس عائلي.

اجتاح عبد المؤمن المغرب، وتدخل في إسبانيا، وغزا الجزائر وتونس. كان نظامه مستنداً إلى أرستقراطية عسكرية مؤلفة من القبائل التي كانت أساساً قد دعمت الحركة، معززة بمماليك وعبيد، وقبائل عربية، وفصائل جند تركية وكردية وزنجية، جنباً إلى جنب مع مساعدين من الحواضر. وقد تأسست أيضاً إدارة دينية متطورة ومتقنة فيها حارس أو ناظر أخلاق (مزوار)، ومؤذنون، ومعلمون للقرآن. كان تكسير الآلات الموسيقية وحظر الكحول من واجبات المزوار. وتمت تعبئة بيروقراطية مدنية شبيهة بالنمط الأندلسي لدعم الحكومة. وهكذا فإن نظام الموحدين كان قائماً على قاعدة عائلة ملكية من ناحية، وتنظيم ديني تراتبي من ناحية ثانية، ونخبة عسكرية قبلية مع حلفاء قبليين بربر وعرب من ناحية ثالثة، وإدارة من طراز إسباني من ناحية رابعة.

على الرغم من قوة النظام فإن عقيدة الموحدين لم تطبق في أي وقت تطبيقاً ناجحاً. تعبيرات اختيارية من الإسلام، بما فيها تلك الصادرة عن الفقهاء المالكيين، والتقديس الشعبي للأولياء وشيوخ التصوف، وفلسفة ابن رشد، بقيت مقبولة على الدوام. حكام لاحقون تخلوا عن عقيدة الموحدين، وتمخض النزاع داخل النخبة الحاكمة في العام 1229 عن تبرؤ رسمي من تعاليم ابن تومرت وعودة إلى المذهب المالكي. ومثل سابقاتها، سرعان ما تعرضت الإمبراطورية الموحدية للانحلال. في العام 1212 هُزم الموحدون في إسبانيا، وتعرض المغرب الجنوبي لغزو قبائل عربية من بني معقل خربت القرى وقوضت سلطة الإدارة المركزية. إلا أن المغرب كان، مع حلول منتصف القرن الثالث عشر، قد تطور من منطقة ممزقة تتناتشها سلسلة من الإمارات العربية والبربرية إلى دولة موحدة ذات هوية إقليمية (جغرافية) دائمة.

كان انهيار الإمبراطورية الموحدية دليل اختتام لمرحلة 'الخلافة' من عملية بناء الدولة ونشر الإسلام في شمال إفريقيا. في هذه الحقبة ثمة سلسلة أنظمة

متعاقبة ـ الرستمي، والإدريسي، والفاطمي، والمرابطي، والموحدي ـ كانت قد وظفت المعتقدات الدينية الإسلامية لإضفاء الشرعية على نخب سياسية جديدة وتوحيد أقوام قبلية من البربر. كان الإسلام قد أصبح الأساس الراسخ للتضامن السياسي فيما بين كتل سكانية متناحرة، لكن دور الدين في تشكيل هذه الدول كان متبايناً. الحكام الادارسة والفاطميون والمرابطون والموحدون كانوا، جميعاً، يدّعون مرجعية إلهية مباشرة دون أي وساطة قائمة على مواصفاتهم الشخصية، وعلى انتسابهم إلى آل النبي. من نواح معينة كانت هذه الأنظمة نظائر أيديولوجية للخلافة. إلا أن دولتي الخوارج في تونس الجنوبية والجزائر كانتا تشددان على العقيدة (الإيديولوجيا) بدلاً من شخص الحاكم. كانتا قائمتين على مفهوم عزوفي تسووي للنظام الاجتماعي الذي كان فيه الإمام ممثلاً لقيم جماعية بدلاً من كونه تجسيداً للغز السماء وسرها.

لبناء هذه الدول جرى دعم السلطة الدينية بموارد من التجارة وتأييد من مجتمع قبلي مفصص. ومع ذلك فإن دول إفريقيا الشمالية كانت قصيرة الأعمار، عرضة لأنماط متغيرة من التجارة، ولصعود حركات قبلية جديدة، ولانهيار ائتلافات قائمة. يضاف أنها لم تتمكن من فرض سيطرتها الكاملة على الأقاليم الخاضعة لسيادتها الاسمية، بل كانت سيادات مجردة على أقوام مستقلة. أحياناً لم تكن الدول سوى جزر في بحر من الكتل السكانية البربرية المستقلة ذاتياً، غير المنظمة.

العلماء وشيوخ التصوف: تشكل الجماعات الدينية الإسلامية

مع أن الأسلمة كانت معطوفة على تشكل الدولة، فإن نخباً دينية قديمة قدم القرن الثامن منفصلة عن الدولة، وملتزمة بالقيم الإسلامية قبل مصالح الدولة، برزت أيضاً إلى الوجود. ففي ظل رعاية الأغالبة أصبحت القيروان مركز إفريقيا الشمالية الريادي للإسلام السني والمذهب المالكي في الشرع. ورغم الانتقادات القائلة إن المذهب المالكي جامد وذو ذهنية حَرْفية، فإنه لم يكن مُتراصّاً. قضايا لاهوتية نوقشت بحماسة. وموضوعات معينة مثل خلق القرآن، والإرادة الحرة

والقَدَر المكتوب سلفاً، ومعنى الخلافة حظيت في القيروان بقسط من الحوار والجدل لم يكن أقل مما حظيت به في بغداد. خلال القرن العاشر جرى استيعاب الأشعرية في المذهب المالكي، ثم نُقلت لاحقاً إلى الموحدين. كان فقهاء المذهب المالكي أيضاً طلاب علم في مجالات النحو، وفقه اللغة، والرياضيات، والفلك، والطب. كان ابن التبان (923 ـ 981) من دارسي القانون، وفقه اللغة، والنحو، والرياضيات، والفلك، والطب، وتفسير الأحلام. وكان القابسي (935 ـ 1012) لاهوتياً مشدداً على الحديث والتصوف، وعلى ممارسة دينية كثيفة التقوى. هذان الرجلان كانا أنموذجين لتوجهين متفارقين في المذهب المالكي موازيين لنظيريهما في المذهب الشافعي الشرقي.

كانت مذاهب الشرع قنوات تعبئة الرأي العام في معارك الصراع بين الأنظمة السياسية. في القيروان كان الأحناف (منتسبو المذهب الحنفي)، وهم ممثلو بيئة طبقية راقية، مفضَّلين لدى الأغالبة وما لبثوا أن تعاونوا لاحقاً مع الفاطميين. أما المالكيون فقد تجنبوا، على العكس من ذلك، شغل المناصب ففازوا بالتأييد الشعبي. في ظل الحكم الفاطمي أصر المالكيون على شجب المذهب الشيعي، وعلى إثارة حوادث شغب ومذابح ضد الشيعة في القيروان، وعلى إجبار الزيريين في العام 1049 على قبول موالاة المذهب السني والاعتراف بالخلفاء العباسيين. مع بقاء القيروان وتونس المركزين الرئيسين للتعليم المالكي، كان الموقف المالكي متمتعاً أيضاً بدعم قوي في الرباطات الساحلية، وقد انتشر في المغرب الجنوبي وإفريقيا الغربية.

جنباً إلى جنب مع المذهب المالكي في الشرع كانت نزعة الزهد الصوفية ـ المؤكِّدة للحزن، والصمت، والمعاناة، ومخافة الله، والاهتمام بمجيء يوم الحساب، وبجملة فضائل التواضع وعمل الخير ـ هي الأخرى تلقى الرعاية في القيروان. قامت الرباطات على الجمع بين الجهاد (الحرب المقدسة) والتفاني الورع. عامة الناس كانوا يؤمنون بالأولياء المتمتعين بالقدرة على الشفاء واستنزال المطر وصنع المعجزات والتواصل مع قوى روحية وتفسير الأحلام، إضافة إلى الاضطلاع بأدوار التوسط بين البشر والله. لم يكن التصوف في

إفريقيا الشمالية، كما هو حاله في الشرق الأوسط، حركة دينية منظمة بمقدار ما كان نوعاً من الوعي الديني الشائع.

في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، تم تقديم صيغة جديدة من التصوف، صيغة قائمة على تعاليم إسبانية وأخرى شرقية على حد سواء، إلى شمال إفريقيا، وانتشرت كرَدٍّ فعل على الغزوات المرابطية والموحدية. قام أبو مدين الأندلسي (1197) بجلب الصيغة الإسبانية من التصوف، تلك الصيغة الجامعة بين التصوف الزاهد ودراسة الشريعة. أصبح مثواه مكاناً محترماً للزيارة وواصل خلفاؤه تقليد الجمع بين دراسة الحديث والشرع وبين الممارسات الصوفية. فقهاء التصوف في تونس كانوا متمركزين في تونس (العاصمة)، ورأس بون، والقيروان، كما كانوا، في المغرب، متمثلين في آغمات، ومراكش، وأمكنة أخرى. تضافرت جهود المذهب المالكي، والرباطات الأولى، ومدرسو الخوارج، وشيوخ التصوف وأسهمت في نشر الإسلام من قاعدته التونسية إلى أعماق المغرب الجنوبي. كذلك قام التجار والباحثون (الفقهاء) بإيصاله إلى منطقة الصحراء الكبرى.

من المؤسف أن معرفتنا عن هذه الفترة المبكرة شديدة التشتت بما يبقيها عاجزة عن تقديم رواية موثوقة ومؤكدة لقصة إيقاع انتشار الإسلام. يبدو أن ليبيا كانت سريعة نسبياً في عملية التعرض للهداية إلى الإسلام غداة الفتوحات أو الغزوات الأولى. أعداد كبيرة من البربر اعتنقت إسلام الخوارج، غير أن القيروان، وتونس (المدينة)، وطرابلس، وصفاقس، والمهدية، وبوجي، وبون، وغيرها كانت لا تزال تؤوي طوائف مسيحية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. إلا أن 200 أسقفية معروفة في القرن السابع كانت قد قُلِّصت إلى 5 في العام 1053، ثم اختزلت إلى 3 فقط مع حلول العام 1076. عملياً أصر الموحدون على وضع حد للمسيحية في شمال إفريقيا؛ لم ينج المسيحيون إلا في قرى معزولة. جرى تقليص عدد اليهود كثيراً كما تم الإجهاز على الحيوية الثقافية للطوائف اليهودية.

وهكذا فإن الغزوات العربية وعمليات تقديم الإسلام كانت، مع حلول

منتصف القرن الثالث عشر، قد أوحت بموجة بناء دولة دامت قروناً وتكللت بذوبان تونس والمغرب في دولتين إقليميتين. في الوقت نفسه كان الإسلام قد ترسخ بوصفه الدين المهيمن. فظهرت إلى الوجود مدارس غير رسمية لتعليم الشريعة، واللاهوت، والتصوف، وبات أساتذة الدين الإسلامي متمتعين بتأييد شعبي واسع. جرى التمييز بين القيادة الدينية والروابط الطائفية من ناحية وبين مؤسسات الدولة من الناحية المقابلة. ونتيجة لتشكل الدولة، وهزيمة الحركات القبلية والدينية الكبرى الساعية إلى توحيد شمال إفريقيا، وتشكل نخبة دينية إسلامية مستقلة ذاتياً، بات الطريق ممهداً أمام مرحلة تاريخية جديدة من العلاقات بين الدولة والإسلام في مجتمعات شمال إفريقيا.

الحضارة الإسبانية (الأندلسية) الإسلامية

تمثل إسبانيا المسلمة، من الفتح العربي إلى تصفية آخر الممتلكات الإسلامية في غرناطة عام 1492، بديلاً آخر من بدائل النمط الخلافي (نسبة إلى الخلافة) من الحضارة الإسلامية المبكرة. شُيِّدت هذه الحضارة على أساس إذابة الكتل السكانية الإسبانية والبربرية في بوتقة الثقافة العربية والإسلامية، وحظيت برعاية ازدهار اقتصادي خارق للعادة. ثمة هالة مجد تُكلل إسبانيا المسلمة. جامع قرطبة الكبير، والحدائق، ونوافير الماء، وفناء قصر الحمراء، وشعر الموشحات والزجل بأبياتها العربية ولوازمها اللغوية الرومانسية، وبساتين أشبيلية وبلنسية (فالنسيا) المروية، وحكمة الفلسفة والعلوم - هذه هي أوابد إسلام إسبانيا ومآثره. كانت إسبانيا محطة بث الفلسفة الإغريقية من العالم العربي إلى أوروبا. إن ملاحم هزيمة الحضارة الإسلامية المتألقة أمام أعدائها الأوروبيين، وطرد العرب، وإعادة صهر إسبانيا في الحظيرة الأوروبية، لم تكن أقل أهمية.

على كل ما فيها من ألق لم تكن إسبانيا المسلمة سوى ولاية من ولايات الخلافة العربية. واقعة أساساً تحت ضربات موجات متعاقبة من عمليات الاجتياح القوطية الغربية والفاندالية من الشمال، تعرضت إسبانيا لغزو قوات عربية وبربرية آتية من شمال إفريقيا بقيادة طارق الذي هزم ملك القوط الغربيين

رودريك على ضفاف نهر باربات سنة 711. أخيراً تمكن شارل مارتيل من وقف التقدم العربي في عمق فرنسا بمعركة بواتييه سنة 732. في حين أن الفاتحين العرب في الشرق كانوا، عموماً، قد اضطروا إلى استيطان مدن وقرى حاميات وثغور، تاركين الأرض خاضعة مباشرة لنخبتها الإقطاعية مع جهاز بيروقراطي مكلف بجباية الضرائب، فإن مساحات شاسعة في إسبانيا تم توزيعها على حشد العشائر العربية والبربرية. مباشرة أفضى الأمر إلى شجارات فئوية. منذ العقود الأولى للحكم الإسلامي بادر البربر، الذين تم تخصيصهم بالأراضي الفقيرة في غاليسيا وكانتابريا، إلى التمرد على الولاة العرب. قام العرب السوريون بإخماد الانتفاضات وحصلت القوات الجديدة بدورها على مزارع. كان العرب موزعين بين تكتلين قبليين عُرفا بالقيسيين واليمنيين، كانا يمثلان جيل المستوطنين الأول من جهة والمهاجرين اللاحقين من جهة ثانية.

غير أن الاستيطان المبعثر أسهم كثيراً في عملية تعريب إسبانيا وأسلمتها. بادر العرب إلى تبني الموالي الأتباع، والمماليك الأسرى، والمرتزقة المأجورين، وصاهروا عائلات محلية. مع حلول القرن التاسع كانت اللغة العربية مستعملة على نطاق واسع من قبل السكان الأصليين، وكان ثمة عدد كبير من المهتدين (المولّدين). ومع تنامي أعداد المهتدين بات التمييز بين النخبة العربية الأصلية والعرب المستوعبين ملتبساً، وظهر إلى الوجود مجتمع إسباني - عربي أكثر تجانساً.

لقد اكتسب هذا التطور زخماً من جراء الازدهار الاقتصادي غير العادي الحاصل في القرنين التاسع والعاشر. فاستحداث الزراعة المروية القائمة على النماذج الشرقية ما لبث أن أفضى إلى استنبات محاصيل قيمة منها الكرز، والتفاح، والإجاص، واللوز، والرمان، والتين، والنخيل، وقصب السكر، والموز، والقطن، والقنّب، والحرير (التوت اللازم لتربية دود القز). أنموذج ري دمشقي خصص لكل مزارع كمية من الماء متناسبة مع مساحة أرضه. ونمط يَمَني من أنماط الري، تم اعتماده في هويرتاس البلنسية الشبيهة بالواحات، كان يوزع الماء بفترات تدفق زمنية محددة. كان الري خاضعاً لإدارة إما سلطة محلية تابعة

لصاحب الساقية، المسؤول عن توزيع الماء وضمان العدالة، أو فئات وطوائف محلية كانت تتولى انتخاب من يديرون الري في مناطقها. في الوقت نفسه دخلت إسبانيا طوراً من أطوار الازدهار التجاري من جراء انهيار التحكم البحري البيزنطي بالحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط. مدن مثل إشبيلية وقرطبة ازدهرت بالاستناد إلى الإنتاج الزراعي الوفير من ناحية والتجارة الدولية الرائجة من ناحية ثانية.

حقبة الخلافة (حقبة حكم الخلفاء)

أثمرت جملة هذه التغييرات الاجتماعية والاقتصادية رسوخاً واستقراراً سياسيين. بعد سلسلة متعاقبة الحلقات من الولاة الضعفاء المعينين من شمال إفريقيا، قام ثلاثة حكام عظماء ببناء الدولة الإسبانية ـ المسلمة (دولة الأندلس). عبد الرحمن الأول (756 ـ 788) أحد أحفاد الخليفة هشام نجح، بدعم من بربر قادمين من شمال إفريقيا وسوريين موالين لبني أمية، في تأسيس سلالة حاكمة أموية في إسبانيا. حذا النظام الجديد حذو العباسيين. أخمد الانتفاضات المحلية، وأنشأ جيشاً موالياً مؤلفاً من جنود جاؤوا من شمال جبال البيرنية. قام عبد الرحمن الثاني (822 ـ 852) بمضاعفة مركزة الإدارة، بإيجاد احتكارات رسمية ورقابة دولتية لأسواق المدن. ثم جاء عبد الرحمن الثالث (912 ـ 961) وأنجز استكمال تعزيز الحكم المركزي. ألف جيشه من أسرى تم جلبهم من إسبانيا الشمالية وألمانيا ومن بلدان سلافية. هذه القوات التي كانت تعرف باسم الصقالبة، عُززت لاحقاً بجنود بربر محترفين خرجوا من عباءتهم القبلية ومجندين محليين. ثمة حاجب، وهو نظير الوزير، كان مسؤولاً عن إدارة النظام الضريبي. كان يتم تعيين جباة محليين لتحصيل الموارد الإقليمية وتحويل الفائض إلى قرطبة. ومع أن إحدى وعشرين ولاية كانت محكومة بموظفين تابعين للإدارة المركزية، فإن مناطق حدودية كانت تدار من قبل قضاة محليين أو أمراء صغار وراثيين. كان ثمة قاضي قضاة أو رئيس قضاة يتولى الإشراف على الإدارة القضائية وإدارة الممتلكات الموقوفة للأغراض الدينية والخيرية.

كذلك حاول عبد الرحمن الثالث إرساء قاعدة جديدة لشرعنة نظامه عبر اعتماد إصلاحات ثقافية شبيهة بإصلاحات بغداد العباسية. ومع أن الثقافة الإسلامية في إسبانيا قامت بتمثل بعض جوانب الثقافة المحلية، فإنها بقيت، في المقام الأول، محطة متقدمة للحضارة العربية ـ الإسلامية الآتية من الشرق الأوسط. وكما في الشرق، حاولت ثقافة البلاط مزاوجة الرموز الإسلامية والاممية (الكوزموبوليتية). بادر عبد الرحمن إلى تبني لقب الخليفة، أو أمير المؤمنين، رداً على دعاوى الفاطميين في شمال إفريقيا. وهكذا فإن اللقب الثمين الدال على وحدة الامة الإسلامية كان قد أصبح موضوع ادعاء لدى ما لا يقل عن ثلاثة حكام في أوائل القرن العاشر. قام عبد الرحمن بتوسيع جامع قرطبة، وبمد شبكات ري، وبشن حروب جهادية لصد الهجمات المسيحية في إسبانيا الشمالية.

أصبح الشعر التعبير الرئيس عن الثقافة الأندلسية الاممية (الكوزموبوليتية). بقي الشعر الأندلسي مستنداً أساساً إلى الأنماط العربية، التي كانت مشبعة بمشاعر القتال والمصالح الفئوية للفاتحين والغزاة العرب. تم استحداث الأسلوب المديني ـ الحضري البغدادي عن طريق استقدام الشاعر والمغني زرياب (789 ـ 875) إلى قرطبة. في الشعر الإسباني ـ العربي المبكر بقيت القصيدة، القائمة على كيل المديح لفضائل الحاكم وخدمة أغراض رسمية، هي الصيغة السائدة. غير أن أشكالاً إسبانية جديدة ما لبثت أن ظهرت إلى الوجود. كانت للأشعار الجديدة مقاطع عربية، مع خرجات أو لوازم إضافية باللهجة الرومانسية، وقد ظلت نوعاً من التركيبة الجامعة بين الصيغتين الشعريتين العربية والرومانسية. الجزء العربي، وكان شعر غزل عادة، بقي ملكياً من حيث الموضوع، ذكورياً من حيث اللهجة؛ أما الخرجة فكانت عادة صوت الطبقات الأدنى، أو صوت فتاة مملوكة مسيحية (جارية)، أنثوية الإلهام. وعلى الرغم من أن الأشعار كانت تؤلف باللغة العربية، فإن النظام العروضي، واعتماد المقاطع، والقافية، توحي جميعاً بنوع من التأثير الرومانسي.

نشاطات وفعاليات أدبية أخرى ازدهرت تحت رعاية خليفية (نسبة إلى الخليفة، أمير المؤمنين). باحثون وأرباب فكر شرقيون هاجروا إلى إسبانيا، وتم

توسيع المكتبات الملكية. النحو وفقه اللغة جاءا من العراق. الآداب، أو الكتابات الإبداعية على الطريقة الشرقية، ألفها في إسبانيا بدايةً ابن عبد ربّه (ت 940). أدت رعاية الخليفة إلى توسيع دائرة المعارف العلمية. تم تقديم فلسفة أرسطو عبر تلقي الأورغانون (المنطق)؛ وباتت مؤلفات أفلاطون: الجمهورية، والقوانين، والتيمايوس معروفة. وأصبح جالينوس المرجع الطبي المعتمد. ترجمة جديدة لأحد الأعمال الكلاسيكية ـ مواد طبية لديوسكوريديس ـ تمت في إسبانيا. أولى ترجمات المؤلفات الفلكية والهندسية من العربية إلى اللاتينية تمت أيضاً في القرن العاشر.

فن عمارة مباني الخلافة بما فيها الجوامع والقصور والحمامات، كانت أيضاً ذات إلهام شرقي. وقد جرى توسيع جامع قرطبة وبناؤه مجدداً من قبل حكام متعاقبين. كان الجامع عبارة عن قاعة فسيحة مقسمة بأعمدة متوجة بأقواس على شكل نعل الفرس؛ ومحراب ذي قبة مفصصة شبيهة بالمحارة وقوس على شكل نعل فرس، يشير إلى جهة القبلة. ثمة عناصر فيزيقوطية ورومانية أُدخلت في نسيج التصميم الإسلامي. تمت إعادة زخرفة الجامع بين عامي 961 و966 بأيدي فنانين فسيفساء جعلوا داخله متألقاً نابضاً بالحياة. مثله مثل جامع دمشق، كان جامع قرطبة رمزاً لاستيعاب القيم القديمة وتجاوزها من جانب الحضارة الإسلامية. في القرن العاشر بادر الخلفاء أيضاً إلى بناء مدينة الزهراء الملكية، مدينة زاخرة بالعديد من القصور والنوافير والحدائق البهية المقلدة لمجمعات القصور البغدادية.

برعاية النظام الأموي، ثمة حضارة إسلامية من ناحية وعربية من ناحية أخرى باتت موجودة. المذهب السوري في الشريعة، ذلك المذهب الذي أسسه الإمام الأوزاعي، المفضل عند أمراء الحرب العسكريين العرب السوريين، تم استيراده إلى إسبانيا؛ إلا أن الكتل السكانية الحضرية كانت أميل إلى تفضيل المذهب المالكي الآتي من شمال إفريقيا. من الشرق جاءت مفاهيم شيعية. الدراسات المتخصصة بالأحاديث النبوية استُحدثت في القرن التاسع، وصار فقهاء المسلمين موزعين بين فريق شيوخ العلم، الباحثين الميالين إلى تفضيل

الحديث واللاهوت (الكلام)، وشيوخ الفقه، العاكفين على دراسة الشريعة. ربما كان هذا التمايز، كحاله في نيسابور، تعبيراً عن الانقسام الحاصل بين النخب العربية والمهتدين فيما بعد. غير أن شيوخ المذهب الشافعي تعين عليهم أن يسلموا بالمذهب المالكي الذي بقي الهوية الدينية الرئيسة لإسبانيا المسلمة. كذلك جرى استيراد اللاهوت الإسلامي وفلسفة الاعتزال من بغداد في القرن التاسع. قام محمد بن مسرة (883 ـ 931)، الذي كان أبوه قد تلقى العلم في البصرة، بإذابة الفكر الأفلاطوني المحدث والشيعي والصوفي في بوتقة واحدة. إلا أن الفقهاء ظلوا يصرون على تقييد التعبير العلني عن التوجهات الصوفية والباطنية.

كانت الثقافة العربية ـ الإسلامية في إسبانيا معطوفة على عدد من البيئات الاجتماعية والحركات الاجتماعية ـ السياسية المختلفة. وقد طبعت الصروح المعمارية، وأشعار المناسبات، والاهتمامات الفلسفية الأسلوب الملكي للثقافة في إسبانيا، كما سبق لها أن فعلت في بغداد. بقيت طبقة الكَتَبة مؤلفة من مهتدين إسبان، متماهية مع الأدبيات العربية. وكما حدث في المشرق فقد نشأت دواوينية مؤلفة من مهتدين إسبان وأنتجت أدباً عربياً استهدف إثبات حقيقة أنهم أنداد للنخب الحربية العربية. فرسالة أبي عامر ابن غرسية استثارت رداً تمثل بوابل من الأشعار العربية الملأى بالاحتقار.

ثمة حركات اجتماعية لطبقات دنيا كانت أيضاً مرتبطة باتجاهات دينية. وفي ظروف لا تزال ملتبسة أقدم علماء حي الربض القرطبي على تولي قيادة انتفاضتين في العامين 805 و818. دانوا النظام بسبب الفساد، والاستغلال المالي، واستخدام قوات مسلحة أجنبية، والانعدام المزمن للأمن. وعلى الرغم من أن الانتفاضتين أُخمدتا، فإن نفوذ القادة الدينيين تصاعد. بادر عبد الرحمن الثاني إلى تشكيل مجلس ديني ليبين مدى التزام حكمه بالإسلام. وهكذا فإن الأمراء الأمويين راحوا يلتمسون الشرعية لحكمهم عبر خطب ود فقهاء الشريعة. كما في شمال إفريقيا وبغداد وأجزاء أخرى من العالم الإسلامي، تولى العلماء مسؤوليات سياسية وباتوا أصحاب صوت في توجيه المجتمع. سارع شيوخ التصوف إلى

قيادة حركة طبقات دنيا معارضة لقيام الطبقات العليا بمراكمة الثروة على نحو استغلالي فاحش، وإلى تبني عقيدة زاهدة باطنية ومشاعية.

كذلك كانت للحكم العربي ـ الإسلامي تأثيرات عميقة في المسيحيين. سارع المسيحيون في ظل الحكم الإسلامي إلى تبني اللغة العربية، والعادات والأعراف وأشكال السلوك العربية، ونمط الحياة المعتمد من قبل النخب السياسية. هوية المستعرب برزت إلى الوجود. هذا الاستيعاب للمسيحيين عارضه قس يدعى بولوغيوس كان يدعو إلى ثقافة مسيحية خالصة مجردة من أي تأثيرات عربية. وبين عامي 850 و859 قاد انتفاضة لمستعربي قرطبة استشهد فيها مسيحيون في معركة الاحتجاج على الحكم العربي ـ الإسلامي.

مثلها مثل أنموذجها العباسي، تقوضت الدولة الإسلامية الإسبانية من جراء صراعات داخلية. فالخصومات بين النخب الإقليمية ونظيرتها الحضرية التجارية، وبين أبناء المدن والجنود البربر، وبين المهتدين والعرب، جعلت تحقيق الاستقرار للنظام أمراً متعذراً. في أوائل القرن الحادي عشر، فقد الخلفاء السيطرة على الإدارة المركزية، وبات ولاة الأقاليم مستقلين، ولانت العشائر العربية بالثورة. وكما في تاريخ الخلافة الشرقية، تم استبدال حكومة أو إدارة إمبراطورية مركزية بسلسلة من الأنظمة الإقليمية الأصغر في الولايات. جرى إلغاء نظام الخلافة وتم تقسيم إسبانيا إلى عدد من الإمارات الصغيرة المتقاتلة، التي عرفت باسم أنظمة ملوك الطوائف (1030 ـ 1090). أمسك عسكريون عرب وصقالبة (سلاف) وبربر وأفراد نخب محلية بزمام السلطة، وأصبحت كل مقاطعة دولة مستقلة ذات جيش وبلاط وإدارة تخصها. تولى الأمراء ـ أبناء وأحفاد إداريي نظام الخلافة السابقين ـ حكم الساحل الشرقي للأندلس. استقر الصقالبة في دينيا الواقعة في الزاوية الجنوبية الغربية. أنظمة مستندة إلى عائلات عربية محلية تأسست في قرطبة، وإشبيلية، وسرقسطة؛ ودول خاضعة لهيمنة البربر أُسست في طليطلة، وبطليوس، وغرناطة. في غرناطة قامت النخبة الحاكمة البربرية بإدارة الحكم من خلال الاستفادة من مساعدة عائلة بني نغريلة اليهودية. أدى هذا إلى استثارة عداء إسلامي حاد وإلى مذابح ضد اليهود في العام 1066.

مع أن انبثاق أنظمة الحكم الإقليمية كان هزيمة للحكم الممركز، فإن المجتمع الإسباني لم يكن متشظياً كما قد يوحي الاقتسام السياسي للسلطة. فالشريعة الإسلامية ونوع من الهوية الإسلامية ـ العربية كانتا معتمدتين على نحو شامل، وظل العلماء يمثلون الكتل السكانية الحضرية. كذلك كان المجتمع الإسلامي ـ الإسباني منخرطاً وذائباً نوباناً كاملاً في بوتقة تجارة إقليمية ودولية مزدهرة. كانت الأندلس تتاجر مع المغرب؛ تستورد الصوف والشب والإثمد والأقمشة؛ وتصدر المنسوجات والنحاس. وكانت تتاجر مع تونس، وعبر الأخيرة مع مصر، مستوردة الصوف والقنب والأصبغة الآتية إلى مصر من إيران والجزيرة العربية والهند والصين. كذلك كان المسلمون الإسبان يتاجرون مع الشمال المسيحي، حيث دأبت الثروات المتنامية والسطوة المتعاظمة لدول جديدة على خلق أسواق متزايدة الاتساع باطراد.

إعادة الفتح أو الغزو مجدداً

رغم ازدهارها العظيم وحياتها الحضرية المصقولة، ما لبث التشظي السياسي المفرط أن تمخض عن تقويض الحضارة الإسلامية ـ الإسبانية ونسفها. كان التقدم الإسلامي الأول قد ترك حزاماً ضيقاً من المناطق الشمالية على امتداد جبال البيرينه بأيد مسيحية. خلال القرنين الثامن والتاسع ثمة ممالك صغيرة في هذه المناطق بدأت تعيد غزو واستعمار مساحات إسلامية من إسبانيا. كذلك تم التعبير عن المشاعر المسيحية لدى تأسيس الأديرة البندكتية وحج سانتياغو دي كومبوستيلا. قام البابا غريغوري السابع بجعل إعادة الفتح واجباً دينياً مفروضاً على المسيحيين إضافة إلى كونها طموحاً إقليمياً بالنسبة إلى الملوك الإسبان.

إن انحلال الدول الإسلامية في القرن الحادي عشر فتح الطريق أمام التوسع السريع لمختلف الممالك المسيحية. ففي العام 1085 نجح الفونسو السادس، بالاعتماد على قوة ممالك قشتاله وليون وجليقية الموحدة، في اجتياح طليطلة. كان هذا حدثاً مفصلياً في الصراع بين المسلمين والمسيحيين، لأن مركزاً مرموقاً للحضارة الإسلامية، سبق له أن كان عاصمة إسبانيا الفيزيقوطية،

قد عاد من جديد إلى أيد مسيحية. مهاجرون مسيحيون تزاحموا على طليطلة، إلا أن الكتل السكانية المسلمة والمستعربة سُمح لها بالبقاء. في الوقت نفسه نجحت مملكة آرغون في الاستيلاء على وشقة (1096)، وسرقسطة (1118)، وطرطوشة (1148) ولاردة (1149). في النصف الثاني من القرن الثاني عشر أصبحت عملية إعادة الفتح عملية مؤسسية. ثمة أخويات دينية ـ عسكرية، مثل طريقتي الكالاترافا وسانتياغو، ممولة من أمراء إقطاعيين، قامت بغزو مناطق مسلمة واستيطانها.

حاول المسلمون صد التقدم المسيحي. في العام 1082 قام وفد من العلماء بحض المرابطين على التدخل لمصلحة مسلمي إسبانيا. وهكذا فإن جيشاً مغربياً عَبَر المضائق في العام 1086 وهزم ألفونسو السادس، وخلال الفترة الممتدة بين العامين 1090 و1145 قام الشمال إفريقيون باجتياح المدن الإسبانية ـ المسلمة وحكموا إسبانيا بوصفها ولاية من ولايات مراكش. كان قادة عسكريون يحكمون المدن بالتعاون مع العلماء (رجال الدين). غير أن الحكم المرابطي استثار خصومة السكان المحليين على نحو متزايد. كانت ثمة انتفاضات بقيادة صوفية في شلب ولبلة، وانتفاضات بقيادة 'علمائية' في قرطبة وبلنسية، ما لبثت أن تمكنت من الإطاحة بحكم المرابطين. لم يتردد الموحدون الذين استولوا على مراكش في العام 1147 إزاء التسليم بفكرة إقامة امبراطورية مغربية تكون إسبانيا جزءاً منها. بالتتابع، تمكنوا من الاستيلاء على إشبيلية وقرطبة في العام 1149، وباقي إسبانيا المسلمة مع حلول العام 1172.

ولاية أو سيادة مغربية جديدة فُرضت على إسبانيا، غير أن الموقف الإسلامي بقي مواصلاً، رغم ذلك، تدهوره من جراء تضافر الضغوط المسيحية والفوضى الإقليمية. هُزم الموحدون في العام 1212 أمام قوات مسيحية مشتركة من ليون وقشتالة ونافار وآراغون في معركة لاس نافاس دي تولوزا (العُقاب). ومع تعرض الموحدين للهزيمة عادت الدول الإسلامية الإسبانية لتجد نفسها مستقلة من جديد ولكن عاجزة أمام استئناف عملية إعادة الفتح المسيحية. اتحاد قشتالة وليون في العام 1230 فتح الطريق أمام غزو قرطبة في العام 1236،

وأشبيلية في العام 1248. تقدم الآراغونيون على امتداد الشاطئ ليستولوا على بلنسية سنة 1238 ومرسية سنة 1243. ومع حلول العام 1249 ـ 1250 كان البرتغاليون قد احتلوا جميع الاراضي الواقعة إلى الغرب من نهر غواديانا. ومع حلول منتصف القرن الثالث عشر، وحدها غرناطة كانت باقية بأيدي المسلمين. كانت محمية بكتلة سكانية ضخمة، وبموقع جبلي، وباقتصاد غزير الإنتاج قادر على تسديد خراج ذي شأن لأمراء قشتالة. كانت آراغون قد حولت اهتماماتها نحو البحر الأبيض المتوسط، وباتت قشتالة غارقة في بحر من الحروب الأهلية، وجرى تفكيك التنظيمات العسكرية وتسريح أفرادها. لم يضع الحكام المسيحيون مسألة غزو غرناطة في صدر سلم الأولويات إلى أن أدى اتحاد قشتالة وآراغون إلى فتح الطريق أمام الاجتياح النهائي للحيازة الإسلامية الأخيرة في إسبانيا في العام 1492.

الحضارة العربية ـ الإسبانية

لم يؤد تفكك نظام الخلافة وقرون من الصراعات مع المسيحيين إلى تعطيل الحياة الثقافية الإسلامية ـ الإسبانية. فمع انحطاط نظام الخلافة انتقلت رعاية الفن والثقافة إلى بلاطات الحكام الإقليميين ومضافات التجار. بدلاً من الجوامع الفخمة ذات الأبهة، أصبحت القصور الخاصة الرموز المميزة للحضارة العربية ـ الإسبانية. في أواخر القرن العاشر ازدهر شعر الموشحات، مع عودة أهالي المدن إلى اكتشاف آيات جمال الطبيعة من جديد. وبفضل التحرر من قيود الدين، تم تأليف قصائد مكرسة لوصف الطبيعة والحدائق، والخمر والحرب، والحب والهوى. أتقن ابن قزمان (ت 1160) الزجل الذي هو نوع من الشعر باللغة العامية حول موضوعات حياة المدن والأسواق، وحياة عامة الناس، والعالم السفلي. كان هذا فناً معادياً للدين عن قصد. بعد فترة طويلة من طغيان الأسلوب البغدادي على الأدب العربي الإسباني، انتقلت اهتمامات الشعر من الأمور السياسية إلى الشؤون الشخصية. موضوعا الحب والفن للفن أصبحا الموضوعين السائدين.

كان الحب الأطروحة المركزية لفلسفة ابن حزم (ت 1093). رأى ابن حزم

هذا أن تجانب شخصين قائم على تآلف أبدي، ترابط غير مقيد بزمن بين روحين. وفيما بعد بَيَّنَ ابن العربي أن الرجل يحب المرأة لأنها المرآة التي تميط اللثام عن كيانه الحقيقي الداخلي العميق ـ الكيان الروحي المتسامي على واقعه الحيواني. وحب أي امرأة إن هو إلا حب الطبيعة الأصلية للروح ونوع من التنكير، بالتالي، بالله. ينبع الحب من خلق الإنسان على صورة الله، والحب الجنسي رمز لانطفاء الطبائع المنفصلة في الحقيقة الإلهية.

مع انهيار المجتمع الإسلامي ـ الإسباني، بات التصوف، هو الآخر، ظاهرة مهمة. من المرية جاء أبو العباس ابن العريف (1088 ـ 1141)، الذي عكفت كتاباته على وصف مراتب الصعود الصوفي إلى مستوى التأكد من أن الوجود هو الله وحده. ربما كان ابن عربي، وهو من إسبانيا أيضاً، أعظم الماورائيين (الميتافيزيقيين) الصوفيين (الباطنيين) في الإسلام.

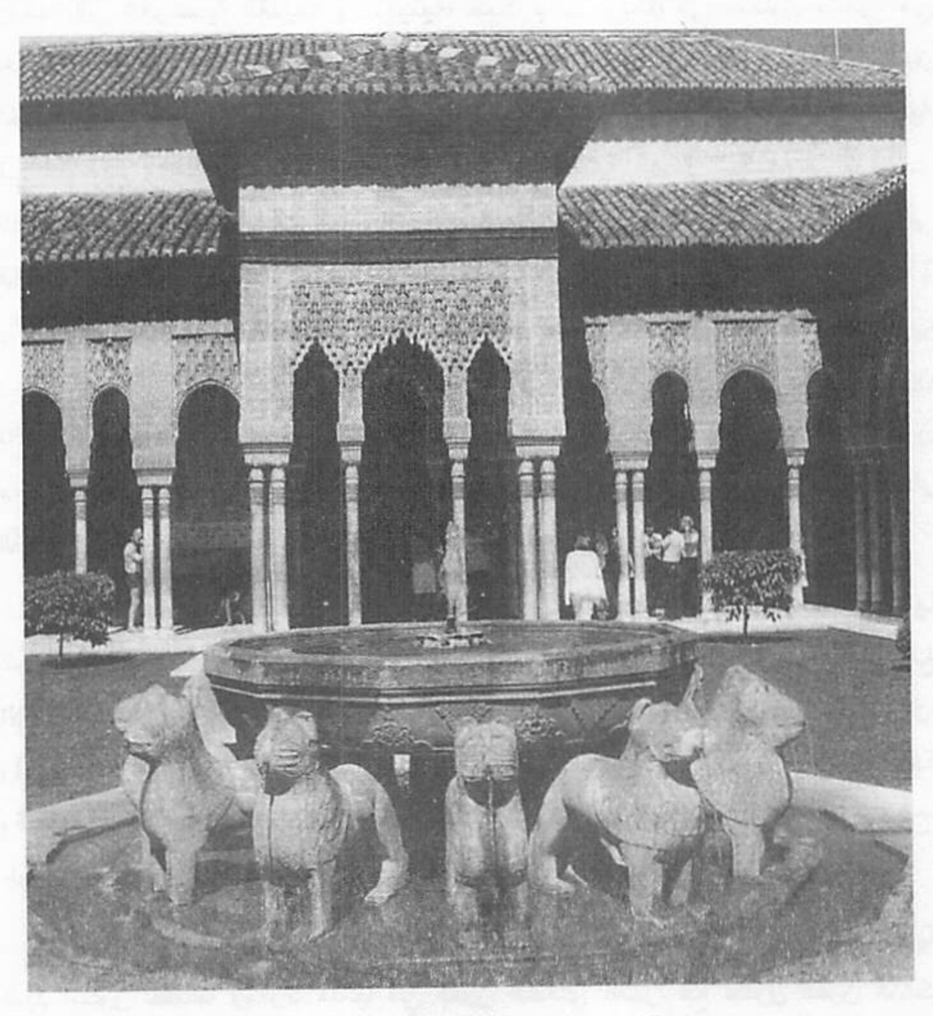
قام حكم الموحدين أيضاً بإثارة حوارات وسجالات لاهوتية وفلسفية. في حين أن المرابطين كانوا ميالين إلى تفضيل وجهات النظر الشرعية الصارمة، فإن الموحدين كانوا رعاة ابن رشد (1126 ـ 1198). توقف ابن رشد عند الخطاب الكلاسيكي للاهوت والفلسفة حول معرفة البشر لحقائق الروح. كان الغزالي يرى أن الإدراك المباشر هو أساس معرفة الوجود الإلهي، وأن القرآن تعبير مباشر عن وجود الله. أما ابن رشد فقد رأى أن العقل هو أساس المعرفة الإنسانية للوجود الإلهي، وأن القرآن إن هو إلا تعبير مجازي يتطلب تفسيراً عقلانياً.

من إسبانيا، تم بث الفكر العلمي والفلسفي الإسلامي إلى أوروبا. فمع اجتياح طليطلة في العام 1085 وسرقسطة في العام 1118 باتت الثقافة الإسلامية ـ الإسبانية ذات تأثير قوي ومباشر في الأسلوب المسيحي. النبلاء والكرادلة صاروا يبنون منازلهم وفق النمط المغربي ويقتبسون رسوماً إسلامية ـ إسبانية لشعاراتهم. درجوا على ارتداء الملبوسات المصنوعة من الأقمشة العربية، وتولوا رعاية ترجمة الكتابات الأدبية الإسلامية واليهودية إلى اللغتين القشتالية (الإسبانية) واللاتينية. أمر ألفونسو العاشر بترجمة الإنجيل والتلمود والقرآن إلى القشتالية. قصة المعراج، قصة صعود النبي إلى السماء، تُرجمت إلى القشتالية

ومنها إلى الفرنسية القديمة واللاتينية، حيث باتت، ربما، في متناول دانتي. في طليطلة قام يهودي اهتدى إلى المسيحية يُدعى بطرس ألفونسي، مع مترجمين آخرين تحت رعاية البطريرك دون رايموندو، بترجمة سلسلة من المؤلفات العربية في التنجيم والفلك إلى القشتالية ومنها إلى اللاتينية. أعمال بطليموس تُرجمت. كذلك تمت ترجمة مؤلفات الفلاسفة المسلمين: الكندي والفارابي وابن سينا إلى اللغة اللاتينية، ما جعل فكر أرسطو بين أيدي الأوروبيين. بين عامي 1160 و1187 قام جيرارد الكريموناوي بترجمة نحو سبعة وثمانين عملاً، منها القرآن، وعدد غير قليل من كتب أرسطو والقانون لابن سينا، إلى اللاتينية. وبين العامين 1220 و1250 تمت ترجمة تعليقات ابن رشد على أرسطو ومؤلفات موسى بن ميمون إلى اللاتينية، واقتبس منها القديس توما الإكويني. وهكذا فإن الفكر الفلسفي الإغريقي جاء إلى أوروبا عبر العالم العربي.

حتى عملية إعادة الفتح أو الغزو لم تستطع إطفاء نار حيوية إسبانيا المسلمة الثقافية. حافظت غرناطة، ذلك الجيب الإسلامي المتبقي، على نمط بالغ الإتقان والتطور في الحياة. كانت المدينة مزينة بالفناءات، ونوافير المناهل، والأرصفة؛ قلدت غرناطة أساليب الشرق في الزخرفات البرونزية والعاجية والخزفية، كما في قطع الأثاث. وكي تتمكن من تسديد أعبائها الثقيلة من الخراج، طورت غرناطة آليات تجارية لتصدير الخزفيات والفخاريات والحرير والأسلحة.

كان قصر الحمراء أحد الإنجازات العظيمة للفن الحضري الإسلامي. بداية شيد ليكون حصناً ومنزلاً ملكياً في القرن الحادي عشر. مع حلول القرن الثالث عشر كان قد جرى توسيعه ليغدو مدينة أمراء فاخرة. مثل بغداد والقاهرة كانت غرناطة عنواناً لنفوذ النظام الملكي وتفرده. قامت السلالة النصرية في غرناطة (1230 ـ 1492) ببناء قصر الرياحين الشهير، وقصر الأسود، مع أعداد لا تحصى من الحدائق والسرادقات. كان مجمع القصور مزيناً برموز إسلامية ورسوم مائية. كان مزخرفاً بنقوش قرآنية، ومجهزاً بجامع كبير، وبميدان صلاة مكشوف، و'ببوابة شريعة'. بحرات ونافورات كانت ترمز إلى الراحة، والهدوء، والفردوس. حملت النقوش تلميحات إلى أسطورة الأرضية البلورية التي بسطها



صورة 15: باحة لوس ليونيس، قصر الحمراء (غرناطة، إسبانيا)

الملك سليمان لتكون شبيهة ببحرة ماء ـ كانت القصة السليمانية تعطف غرناطة على الفن الملكي للشرق الأوسط القديم وطبعاته الإسلامية اللاحقة. كان ذلك صدى أخيراً لحضارة الشرق العربي الملكية الاممية (الكوزموبوليتية) في الطرف الغربي البعيد لحوض البحر الأبيض المتوسط.

لم تفض عملية إعادة الفتح المسيحية إلى إطفاء قبس الحضور الإسلامي. ففي القرنين الحادي عشر والثاني عشر كانت ثمة كتل سكانية إسلامية خاضعة لأنظمة حكم مسيحية في طليطلة وسرقسطة. في القرن الثالث عشر استمر وجود المسلمين في بلنسية في ظل الهيمنة المسيحية. باستثناء الإمارات الصليبية الصغيرة في فلسطين ولبنان وصقلية، كانت هذه أولى تجارب عيش مسلمين تحت حكم غير إسلامي. حاول جيمس الأول الاراغوني الذي استولى على بلنسية في العام 1238 أن يضمن الهيمنة المسيحية عن طريق جلب مستوطنين جدد، وتأسيس طرق دينية، وإعطاء أراض لأمراء إقطاع مسيحيين، وتنظيم إدارة خاصة لجباية الضرائب. فيما عدا ذلك، لم يتدخل المسيحيون في شؤون السكان المسلمين. احتفظ هؤلاء بمساكنهم؛ وواصل التجار والحرفيون ازدهارهم، بل وكانوا رواداً طليعيين حقاً في تجارة ما وراء البحار في بلنسية. صغار المزارعين، وأصحاب الممتلكات، والمستأجرون احتفظوا بحيازاتهم.

كان ثمة أيضاً قدر ذو شأن من الاستمرارية على صعيد التنظيم الاجتماعي والسياسي للكتلة السكانية المسلمة. بداية، قرر ملوك آراغون الإبقاء على سلطة النخب الإسلامية ومرجعيتها عبر التعامل معها على أنها موالية وتابعة للتاج. كان يتعين عليها أن تقسم أيمان الولاء وتقدم الخدمات العسكرية. تمت المحافظة على البنية الاجتماعية الريفية القديمة القائمة على جماعات قروية أو رباطية صغيرة خاضعة لإدارة قادة. في المدن بقي المسلمون مسيطرين على المحاكم أو شؤون الجماعة الداخلية. كان القاضي هو المسؤول المسلم الأول، والأمين الإداري ومحصل الضرائب الرئيس، وصاحب المدينة كان مسؤولاً عن جهاز الشرطة. وهكذا فإن الجماعات الإسلامية المنظمة كانت قادرة على التعاون مع الدولة من جهة، كما على تفادي تدخلها من جهة ثانية. منظمين في طائفة

دينية منظمة ذاتياً، أصبح المسلمون ـ كما سبق للمسيحيين أن كانوا ـ كتلة سكانية محمية.

غير أن شروط البقاء الإسلامي ما كانت لتبقى مناسبة على الدوام. ومع أن النظام الملكي اتخذ موقفاً متميزاً بالكرم، فإن نبلاء ورجال دين مسيحيين حاولوا استغلال رعاياهم الجدد. تمخض الاستيطان المسيحي والتنافس على التجارة والأرض عن أحداث شغب وصدامات بين مسيحيين ومسلمين. ففي العام 1276 أغار المسيحيون على الأحياء الإسلامية في بلنسية ومدن أخرى، فانتفض المسلمون وتمردوا. انتقاماً تمت مصادرة أملاك مسلمين، ونهب أحياء إسلامية، وبيع كثيرين عبيداً.

مع حلول منتصف القرن الرابع عشر كان وضع المسلمين قد تدهور تدهوراً حاداً: حمل المسلمون أعباء مالية إضافية؛ وفقدت الجماعات الإسلامية استقلالها الذاتي الداخلي؛ وتم دفع الفلاحين المسلمين الأحرار إلى أن يصبحوا خدماً. كذلك قاد التحكم السياسي إلى نوع من التقييد التدريجي لحريات المسلمين الدينية. في العام 1311 فرض الملك جيمس الثاني حظراً على الأذان، وإن تم، في العام 1357، السماح بأدائه بصوت منخفض مقابل المال. مع حلول منتصف القرن الرابع عشر كانت نسبة ثمانين بالمئة من الدعاوى القضائية تنظر في محاكم مسيحية بدلاً من محاكم إسلامية، ويجري فصلها وفقاً للقانون المسيحي بدلاً من الشرع الإسلامي. كانت الجماعة الإسلامية المنظمة والمستقلة ذاتياً فيما مضى قد أصبحت خاضعة للحكم المسيحي المباشر.

رغم هذه البيئة المتدهورة والمتزايدة سوءاً، حافظ مسلمو بلنسية على هويتهم. وفي حين أن مسلمي آراغون، الذين كانوا قد هُزموا قبل قرون، كانوا قد فقدوا معرفتهم باللغة العربية وذابوا كلياً في بوتقة الحكم المسيحي، فإن مسلمي بلنسية ظلوا يتكلمون باللغة العربية، ويرفضون تعلُّم اللهجة الرومانسية المحلية، ويحجمون عن التفاعل مع السكان المسيحيين. واصل مسلمو بلنسية تماهيهم مع غرناطة وشمال إفريقيا.

غير أن المسيحيين ما لبثوا، مع حلول أواخر القرن الخامس عشر، أن أصبحوا شديدي الاهتمام بهداية اليهود والمسلمين إلى المسيحية وصولاً إلى تحقيق تماثل ديني في إسبانيا. في العام 1391 تم إجبار اليهود على قبول المعمودية (التنصر). وفي العام 1478 تم تدشين محاكم التفتيش التي خيرت اليهود بين اعتناق الدين المسيحي والنفي. وفي العام 1492، كانت الكتلة السكانية اليهودية كلها تقريباً، وقد كانت ذات يوم جماعة تجارية وثقافية مزدهرة، قد طُردت من إسبانيا إلى أجزاء أخرى من أوروبا وإلى الإمبراطورية العثمانية.

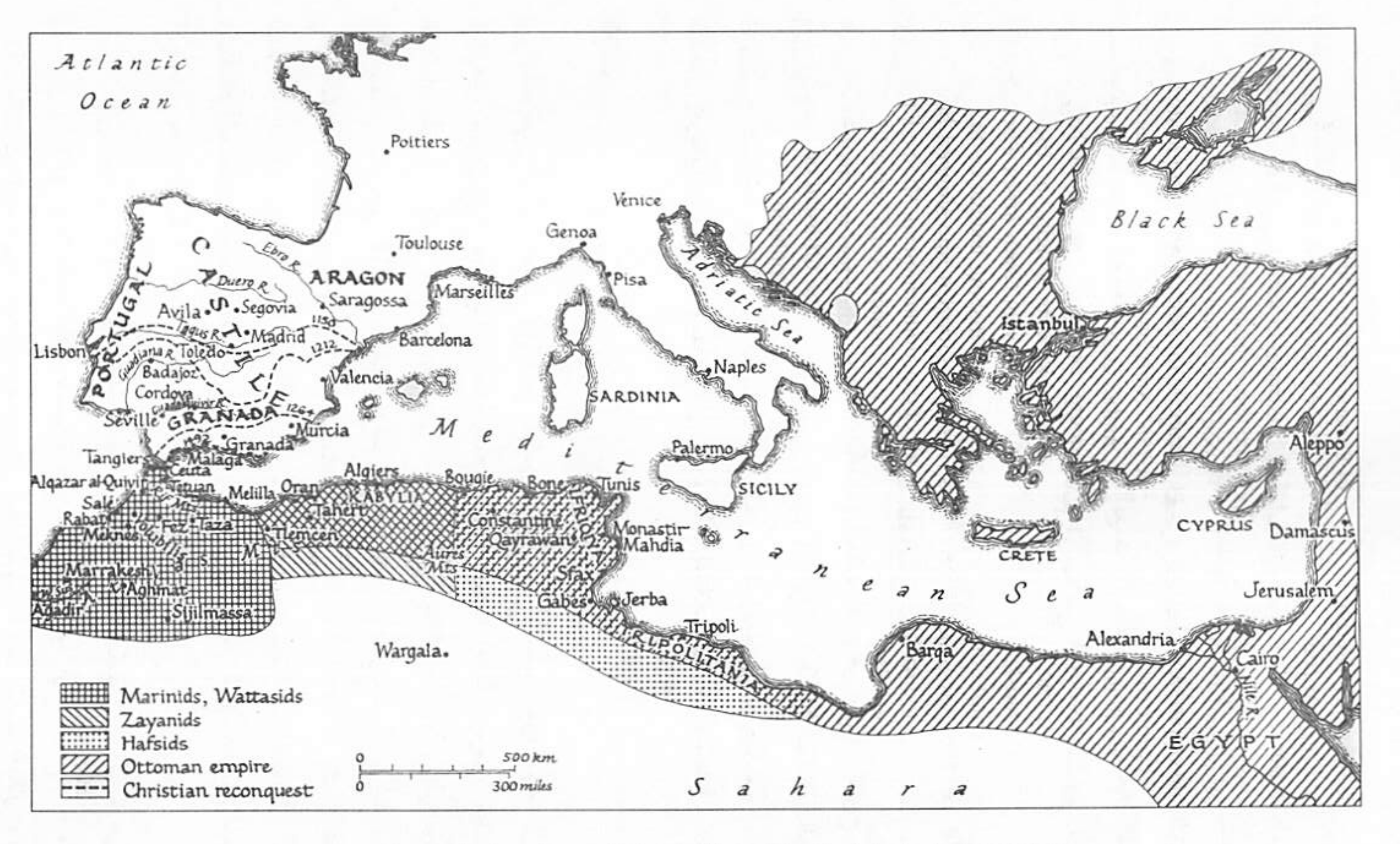
شكل الغزو المسيحي لغرناطة في العام 1492 بداية نهاية الكتلة السكانية المسلمة في إسبانيا. ومع أن معاهدة الاستسلام نصت على ضمان الحرية الدينية وحق الملكية للمسلمين، فإن هذين الحقين تم تجاهلهما على صعيد الممارسة العملية. ففي العام 1501 خير القانون الإسباني المسلمين بين اعتناق المسيحية والمنفى. غرناطيون كثر أصبحوا مسلمين سريين حاولوا التوفيق بين الممارسة الخفية للإسلام والتظاهر الخارجي بالتزام المسيحية. في العام 1556، تم حظر الملابس الإسلامية والعربية، وفي العام 1566 أصدر فيليب الثاني مرسوماً قضى بأن اللغة العربية لم تعد قابلة للاستعمال. وهكذا فإن أدباً مكتوباً باللغة الرومانسية بأحرف عربية ومترجماً لنصوص عربية عُرف باسم الخميادو ظهر إلى الوجود. أخيراً، أقدم فيليب الثالث، في العام 1609 على طرد المسلمين من إسبانيا، فلاذوا بشمال إفريقيا حيث أسهمت جاليات أندلسية، مرة أخرى، في حضارة إسلامية مزدهرة.

أثبتت أولى التجارب الإسلامية لحكم مسيحي، إذاً، مدى قدرة المفاهيم الإسلامية والشرق أوسطية، حول وجود جماعات دينية مستقلة ذاتياً، في المجتمعات المتعددة الأعراق والأديان في حوض البحر الأبيض المتوسط، على استيعاب المسلمين في مجتمع مسيحي تماماً مثل ما كانت تلك المفاهيم قادرة على أن تفعل مع المسيحيين في مجتمع مسلم. غير أن إلحاح المسيحيين على المطالبة بالتجانس الديني ما لبث أن أفضى، على المدى الطويل، إلى الاندماج القسري أو الطرد بالنسبة إلى الكتلتين السكانيتين اليهودية والمسلمة.

النظام الثلاثي: تونس، والجزائر، والمغرب منذ القرن الثالث عشر حتى التاسع عشر

فيما كانت عملية تصفية الوجود الإسلامي تتم في إسبانيا، كانت مجتمعات شمال إفريقيا الإسلامية تدخل عصراً جديداً من عصور التطور. فمع انهيار نظام الموحدين، بدأت إفريقيا الشمالية ترتدي ثوباً جديداً دولة ومجتمعاً. وعلى الرغم من أن ادعاءات قديمة باعتماد نمط 'خلافي' من المرجعية الدينية جرى نقلها إلى حقبة جديدة، فإن دولاً شمال إفريقية زادت من دأبها على التحول، أكثر فأكثر، إلى نمط سلجوقي (ومصري أيوبي - مملوكي) من البنية المؤسسية الإسلامية الشرق أوسطية. كانت الدول ستبنى على أساس جيوش موالين أو مماليك أو مرتزقة، وأجهزة بيروقراطية عائلية صغيرة، ولكن مع الاعتماد على ائتلاف حاكم لقوى قَبَلية. مستلهماً جملة تطورات حاصلة في العالم الإسلامي الشرقي وفي إسبانيا، تجذر التصوف في طول شمال إفريقيا وعرضه في القرون الثاني عشر وما بعده. ثمة جماعات ذات قيادات صوفية أصبحت صيغة مهمة من صيغ التنظيم الاجتماعي بالنسبة إلى الكتل السكانية الريفية. كان سيتعين على دول حقبة ما بعد الموحدين أن تطور علاقة جديدة مع أعيان الدين، شيوخ الدين البارزين. كان بعض أرباب هذه الدول سيعطفون ادعاءاتهم على مرجعية دينية مباشرة؛ وكان الجميع سيسلمون بحقيقة كون العلماء وشيوخ التصوف حَمَلة الشرعية الإسلامية ووسطاء أو سماسرة في عملية إدارة مجتمعاتهم. بصيغ مختلفة دأب هؤلاء على تطبيق مفهوم الوصاية أو الرعاية الشرقية لأي دولة مسلمة.

سلطة هذه الدول مقابل قوى داخلية قَبَلية وسياسية أخرى بقيت معتمدة على الطرق التجارية الواصلة بين شمال إفريقيا، والصحراء الكبرى، والسودان (الغربي)، وأوروبا. كان الجميع معتمدين على موارد يحصلونها من الاتجار مع أوروبا، كما على دعم عسكري أوروبي مباشر أحياناً. غير أن أنظمة الحكم المركزية ما لبثت، بدءاً من نهاية القرن الرابع عشر، وتحت ضغط المقاومة القَبَلية



خريطة 16: شمال إفريقيا، وإسبانيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر

والتوسع الكاتالوني والبرتغالي والإسباني، أن انهارت. وانهيار هذه الأنظمة أدى إلى رجحان كفة ميزان القوة في إفريقيا الشمالية لمصلحة جماعات قَبَلية ذات قيادات صوفية نجحت في توحيد أقوام ريفية لتلبية مستلزمات النظام السياسي، والدفاع، والتنظيم الاقتصادي، والتوسط لفض النزاعات، وغيرها من الوظائف الأساسية. والأهمية المتعاظمة للجماعات الدينية الإسلامية عبر شمال إفريقيا، طولاً وعرضاً، أدت إلى ربط المنطقة بالعالم الإسلامي العربي والشرق الأوسط الأوسع.

كذلك سمحت أزمة شمال إفريقيا بفتح الباب أمام التدخل العثماني والتمهيد للصراع الذي دام قرناً من الزمن بين إمبراطوريتي بني عثمان وآل هابسبورغ، على التحكم بإفريقيا الشمالية والبحر الأبيض المتوسط، وهو صراع تتوج بفرض السيادة العثمانية على ليبيا وتونس والجزائر، ولكنه أكد استقلال المغرب. تمخضت السيادة أو الولاية العثمانية عن تعزيز المؤسسات السياسية ـ الدينية الشمال إفريقية بوصفها تنويعات على أطروحات إسلامية شرق أوسطية.

تونس

بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر لم يكن المجتمع التونسي، من حيث الجوهر، سوى نوع من أنواع إعادة بناء صنيعة سابقة لدولة ممركزة قائمة على اقتصاد بات متحضراً وتحكم سياسي صارم نسبياً بكتل سكانية ريفية ورعوية. كان نظام القرنين الثامن والتاسع قد تلاشى تحت ضربات الغزوات الهلالية والانحطاط الاقتصادي، ولكن إعادة بنائه تمت مع تعديلات ذات شأن على يد السلالة الحفصية (1228 ـ 1574). ورغم تعاقب سلسلة من مراحل اللملمة والتفكك المتكررة، قام الحفصيون بتحديد طابع المجمع المؤسساتي للمجتمع التونسي حتى الحقبة الحديثة.

على صعيد المؤسسات السياسية خرج النظام الحفصي مباشرة من رحم إمبراطورية الموحدين. فالسلالة متحدرة من عائلة موحدية أرستقراطية قامت على أكتاف النخب الموحدية السابقة. فجيوش الحفصيين كانت تضم قبائل موحدية،

وبداة عرباً، وبرابرة من منطقتي القسنطينة وبجاية، وأتراكاً وأكراداً، وعبيداً من الزنوج، وميليشيا مسيحية كان حكام أراغون يعدونها موالية لتحكمهم السيادي. في القرن الخامس عشر واصل أحفاد أجيال سابقة تشكيل وحدات حرس شخصي للحكام، على الرغم من أنهم كانوا قد عُرِّبوا مع مرور الزمن. كذلك كانت لدى الحفصيين قوة بحرية هزيلة مستكملة بعدد من مراكب القرصنة.

كانت الإدارة خاضعة لهيمنة كتبة أندلسيين يفرزون وزراء الجيش، والمال، والخدمات القضائية. وكانوا الضباط الرئيسيين لشؤون البلاط، وحكام القصر الملكي، وأمناء السر، والحُجّاب، وأمناء الخزينة. كانت النخب تدعم عبر توزيع الإقطاعيات على موظفي الحكومة، وشيوخ الموحدين، والزعماء القبليين. حاول الحفصيون ضبط القبائل البدوية عبر التأثير في خيارات الزعماء، أو عبر إخضاعهم للضغط العسكري، أو عبر خَطْب ودهم من خلال تقديم تنازلات مالية وإقليمية، أو عبر إدماج فئات قبلية بالجيوش الملكية، غير أن المحتمل هو أن القبائل الجنوبية بقيت مستقلة.

كانت القوة النسبية للدولة معطوفة على الموارد الآتية من التجارة الدولية. سلسلة من معاهدات القرن الثالث عشر مع صقلية، والبندقية، ومرسيليا، وجنوى، وفلورنسا، أسهمت في إعادة الروح إلى الازدهار التونسي. في نهاية القرن الرابع عشر كانت تونس تصدر الحبوب، والفواكه المجففة، والتمور، وزيت الزيتون، والسمك، والملح، والتوابل، والسكر، والصوف، والجلود، والمنسوجات القطنية، والمرجان، والأسلحة، والعبيد؛ وتستورد الحبوب، والتوابل، والخمور، والمنسوجات، والأصبغة، والأخشاب، والمعادن، والأسلحة، والمجوهرات. في نهاية القرن الخامس عشر، تمخض الاكتشاف البرتغالي لطريق إلى الهند، مشفوعاً بالتوسع الضاري لكل من البرتغال وإسبانيا على امتداد سواحل شمال إفريقيا، عن تقويض التجارة التونسية.

من الطيف الواسع للاحتمالات المتوفرة في خزان مفاهيم الحكم الإسلامية، والأممية (الكوزموبوليتية)، والوراثية، وقع اختيار الحفصيين على تقديم أنفسهم بوصفهم حكاماً مسلمين. سارعوا إلى تبني عنواني 'خليفة' و'أمير المؤمنين'؛

وفيما بعد لُقب رأس الدولة بـ "الملك السلطان" تقليداً لحكام مصر المماليك. كان يتم إضفاء الشرعية على التعاقب الوراثي من خلال أداء قسم الولاء والاعتراف بالحاكم في صلاة الجمعة. مسيرات شعبية فخمة مصحوبة بالبيارق والطبول كانت أيضاً من امتيازات صاحب السيادة.

كان الحكام يتدبرون شؤون الدولة في مجلس رسمي يحضره زعماء قبليون، وعسكريون، ورجال دين، ومثقفون، وأفراد حاشية آخرون. كانت ساعات الصباح مخصصة للقضايا العسكرية؛ وساعات بعد الظهر للإدارة المدنية؛ والسهرات للهو والتسلية. لم تكن بيوتات الحكام مراكز إدارة سياسية وحسب، بل وبؤر عبادة دينية، فيها مساجد ومعاهد تعليمية. باحثون ومجتهدون من سائر أرجاء شمال إفريقيا وإسبانيا كانوا يتجمعون لتثقيف الحكام، وتوفير المستلزمات الدينية، وتجسيد وثائق الاعتماد الدينية للسلاطين. قام البلاط الحفصي بإنتاج دراسات حول القرآن، والأحاديث النبوية، والشريعة، وقواعد اللغة العربية، وسيرة النبي وسير الأولياء الصالحين، وقواميس مشاهير الباحثين، والتواريخ، والمؤلفات اللاهوتية. أما الأسلوب المعماري للفترة الحفصية فكان مأخوذاً من المغرب ومصر. غير أن العلم والطب أصابهما شيء من الوهن.

مثلهم مثل المماليك في مصر، درج الحفصيون على عادة رعاية الشرع الإسلامي وعلى السعي إلى نوع من أنواع الإحياء المالكي. احتفظوا بإدارة دينية إسلامية خاضعة لمرجعية قاضي الجماعة، وهو لقب يعود إلى إسبانيا الأموية. كان لتونس قاض ثان متخصص بشرائع الزواج. ثمة مجلس قضاة ومفتين أسبوعي كان يجتمع للنظر في قضايا مهمة بحضور الحكام. في العام 1257 قام الحفصيون بوقف المدرسة المستنصرية (بجعلها وقفاً). كان يتم الاحتفال بعيدي الفطر والأضحى بصلوات جماهيرية عامة بقيادة صاحب السيادة وإمامته. ومولد النبي الذي احتفل به للمرة الأولى في مصر في القرن الثالث عشر، وأُعلن عيداً رسمياً في المغرب عام 1292، قُبل بوصفه عيداً رسمياً في تونس مع نهاية القرن الرابع عشر. كذلك كان السلاطين يتولون رعاية قراءات يومية للأحاديث النبوية ولسيرة النبي في جامع تونس الكبير.

إلا أن التصوف ما لبث أن بدأ تدريجياً بالحلول محل الشريعة بوصفه التعبير الأهم عن الإسلام التونسي. فبين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، انتشر التصوف من المدن والبلدات إلى المناطق الريفية والقرى. ترك الشاذلي، المولود في المغرب والمتعلم في مصر والمتوفى في تونس في العام 1258، وراءه عدداً كبيراً من التلاميذ والمريدين الذين درجوا على عادة المزاوجة بين الاجتهاد والبحث الرسميين والممارسات الصوفية الباطنية. وبوصفهم أخلاّء الله، ساد الاعتقاد بأنهم قادرون على صنع المعجزات، ومعرفة ما يمكن أن يحصل عن بُعد، ورؤية المستقبل أو الحلم به، والانتقال سحراً عبر الزمان والمكان، وشفاء المرضى، والتوسط مع الله نيابة عن مؤمنين عابيين. نجح هؤلاء في تجميع أعداد كبيرة حولهم من التلاميذ والمريدين، ممن أقسموا على الطاعة المطلقة، وراحوا يعلمونهم الفنون الخاصة المستمدة من قدراتهم الصوفية، وكرسوهم بإلباسهم الخرقة أو العباءة. كان شيوخ التصوف الأكثر طهراً يستهجنون الممارسات العامة القائمة على زيارة القبور وتوظيف الموسيقا لبلوغ الوجد أو النشوة.

منذ القرن الثالث عشر بدأت الزوايا الصوفية تضطلع بوظائف اجتماعية وسياسية. قام شيوخ التصوف بتنظيم ائتلافات قبلية لحراسة طرق التجارة، وقمع عمليات قطع الطرق والسطو، وتشجيع التقوى الدينية، ومعارضة الضرائب غير الشرعية. خلال القرن الرابع عشر أبدى التصوف قدراً من الرسوخ والتلاحم كان كافياً لدفع السلطات السياسية إلى خطب ود دراويش التصوف. ثمة تنازلات إقليمية ومالية قُدمت إلى الزوايا. نوع من أنواع المزاوجة بين المدرسة والزاوية تمت في تونس عام 1399، دشنت عملية نوبان التصوف المديني - الحضري والمذهب المالكي في بوتقة واحدة. وتفكك الدولة الحفصية في القرن الرابع عشر، مع ما أعقبه من إعادة بناء في القرن الخامس عشر، وصولاً في آخر المطاف إلى الانهيار النهائي في القرن السادس عشر، أدى إلى تمكين الإسلام الصوفي المنظم من أن يصبح القوة الأكثر جبروتاً في المجتمع التونسي.

تمت إعادة بناء الدولة التونسية عن طريق فرض الحكم العثماني في أواخر

القرن السادس عشر. قام العثمانيون بجعل تونس ولاية تابعة لإمبراطوريتهم في العام 1574، ووضعوا في مدينة تونس حامية مؤلفة من 4,000 إنكشاري مجندين في الأناضول، معززة بمسيحيين مرتدّين من إيطاليا وإسبانيا والبروفانس. في العام 1591 نجح ضباط الوحدات الإنكشارية المحلية في استبدال الحاكم المعين من قبل السلطان بأحد مرشحيهم، وكان هذا الحاكم يلقب بالداي. وفيما كان الداي مسيطراً على مدينة تونس، فإن جابي ضرائب تونسياً ولد في كورسيكا (باياً) يدعى مراد (ت 1640)، وذريته من بعده، كانوا مسيطرين على باقي البلاد. إن الصراع على السلطة دفع حلفاء الداي والإنكشاريين والقبائل البدوية، إلى الوقوف ضد البايات والحواضر (المدن البلدات) والمناطق الخصبة في الريف. ما لبث البايات المراديون أن انتصروا وحكموا حتى عام 1705، تاريخ وصول حسين بن علي إلى السلطة وتأسيسه لسلالة كانت ستحكم حتى عام 1957. نظرياً بقيت تونس ولاية تابعة للإمبراطورية العثمانية ـ خُطَبُ أيام الجمع كانت تُلقى باسم السلطان، والقطع النقدية تضرب تكريماً له، وسفير سنوي كان يأخذ هدايا إلى إستانبول ـ غير أن العثمانيين لم يعودوا قادرين قط على فرض الطاعة.

في ظل التبعية العثمانية استأنفت تونس نظام التحكم السياسي بالنخب الدينية، ذلك النظام الذي تم تطويره أيام الحفصيين. ففي عهد الحسينيين كان القضاة الأحناف والمالكيون، على حد سواء، يعينون في المناصب العليا. كبار القضاة والمفتون البارزون كانوا يشاركون في اجتماعات مجلس الباي. وكان الباي هذا متمتعاً بحق تعيين القضاة، ومستشاري النيابة، وشيوخ التدريس في المعاهد، وشيوخ التصوف في الزوايا، وعزلهم. كذلك كانت الحكومة المركزية ممسكة بزمام التحكم بالقبائل الريفية. دأبت على كسر شوكة الشيوخ القبليين الكبار، ولم تترك سوى زعامات دنيا ووحدات أصغر على حالها. كانت تونس خاضعة لحكم نحو ستين قائداً (حاكماً منطقياً) ونحو ألفي شيخ محلي، كثرة من الكتل السكانية الريفية كانت، على أي حال، شبه مستقلة من منطلق تبعيتها لعائلات منظمة، وأخويات صوفية، وتحالفات سياسية.

أدت هجرة مسلمي إسبانيا إلى شمال إفريقيا إلى تعزيز مواقع القطاعات المستقرة والتجارية من المجتمع التونسي. فبعد سقوط غرناطة في العام 1492، أفضى الضغط المسيحي المتعاظم على الكتلة السكانية المسلمة في إسبانيا إلى هجرة مطردة نحو إفريقيا الشمالية، بلغت ذروتها مع طرد المغاربة في بداية القرن السابع عشر. حشود من الشعراء، والكَتَبة، والكُتّاب، والمفكرين، والباحثين، والجنود الأندلسيين لاذوا بنظام الحفصيين. أعداد كبيرة من القادمين الجدد استقرت في زقاق الأندلس وغيره من ضواحي تونس العاصمة. أعداد كبيرة من القرى الأندلسية تأسست وراحت تنتج الزيتون، والحرير، والعنب. وبوصفهم من محترفي الزراعة قام الأندلسيون باستحداث شبكات ري، ومطاحن، وحدائق، وجنائن، وكروم عنب جديدة على الطراز الإسباني. مُنح المهاجرون استقلالاً ذاتياً في عمليات تحصيل الضرائب؛ وكان ناطق رسمي، شيخ الأندلس، يمثلهم أمام الحكومة. وبوصفها جماعة مثقفة، ظلت هذه الجالية الأندلسية تتكلم لغاتها وأسست جوامعها وكلياتها الخاصة.

حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر ظل الاقتصاد التونسي يدور ويعمل بالطريقة التقليدية. كان هذا الاقتصاد موزعاً بين قطاع بدو وزراع مكتفين ذاتياً، وقطاع مرتبط بالتجارة الدولية. كانت تونس تصدر اللحوم، والصوف، وزيت الزيتون، والجلود، وشمع العسل، والتمور، والإسفنج؛ وتستورد الأقمشة الأوروبية والورق. تسلل البايات إلى التجارة عبر تحصيل ضرائب القمح والصوف عيناً وبيعهما للتجار الأوروبيين. في القرن الثامن عشر بادر علي باي الأول (1759 ـ 1782) وحموده باشا باي (1782 ـ 1816) إلى انتهاز الفرص التي وفرتها الحروب الأوروبية لتوسيع التجارة التونسية، وتحسين المرافئ، وتشجيع إنتاج الأقمشة.

صناعة القبعات اللبادية، التي استحدثها الأندلسيون، كانت إحدى أهم الصناعات. كانت الشاشية هي القبعة الدارجة في جميع أرجاء حوض البحر الأبيض المتوسط والتي كان يعتمرها المسيحيون واليهود والأرمن والمسلمون؛ وكانت تباع بكميات كبيرة في طول الإمبراطورية العثمانية وعرضها، وفي شبه

جزيرة البلقان، وفي إيران. مئات الورشات نظمها تجار مستثمرون، وكثيراً ما كان الإنتاج السنوي يصل إلى ما لا يقل عن مئة ألف دزينة من القبعات في السنة. كان ثمة ما يتراوح بين 15,000 و50,000 شخص منخرطين في المهنة. بقي إنتاج هذه القبعات معتمداً أيضاً على التجارة الدولية. كان الصوف يأتي من إسبانيا، والصباغ القرمزي من البرتغال، والشب من روما. غير أن الواردات كانت، عموماً، خاضعة لتحكم تجار فرنسيين من مرسيليا وتجار يهود من ليفورنو. ومع أن التونسيين كانوا يعانون من ضوابط مفروضة من قبل باي تونس، ومن تحكم أوروبي بالمواد الخام، ومن تنظيم تعاوني صارم، ومن تكاليف إنتاج عالية، فإنهم كانوا متمتعين بميزة التفوق على صعيد فهم السوق وإنتاج بضاعة مناسبة.

إلا أن الاقتصاد التونسي ما لبث أن دخل، في أواخر القرن الثامن عشر، مرحلة انحطاط وتدهور. بين عامي 1784 و1820 كانت ثمة سلسلة متكررة من سنوات المحل وحالات انتشار وباء الطاعون. حل زيت الزيتون محل القمح سلعة تصدير رئيسة، وتعرضت قبعات الشاشية للطرد من السوق من جراء المنافسة الفرنسية. الثورة الصناعية والزيادة الهائلة في الإنتاج الأوروبي قوضتا هذه الصناعة. ومع حلول العقود الوسطى من القرن التاسع عشر باتت الصناعة التونسية الأوفر ربحاً وذات المستوى الرفيع من الرسملة متدهورة. في الوقت نفسه هوت أسعار زيت الزيتون بحدة، وبقيت تونس تستورد منتجات مصنعة وكمالية عبر ميزان مدفوعات في غير مصلحتها.

رغم التدهور الاقتصادي، حاولت الحكومة بناء الجيش وجهاز الدولة. الزيادات الضريبية السريعة أدت إلى نشوب انتفاضة فلاحية كبرى في العام 1864. ومع أن النظام تمكن من إخماد التمرد، فإنه بقي عاجزاً عن تأمين الموارد اللازمة للحفاظ على الجيش. سرعان ما تمخض الاقتراض من البنوك الأوروبية عن الإفلاس في العام 1867. وفي العام 1869 تعين على تونس أن تذعن لأمر قيام هيئة فرنسية وبريطانية وإيطالية بجباية الضرائب وتسديد ديون أصحاب الأسهم. في مؤتمر برلين سنة 1878 قامت القوى الأوروبية بتشجيع فرنسا على فرض نوع من أنواع الحماية أو الوصاية على تونس بغية صرفها عن الاهتمام

بفقدان الالزاس واللورين وتعويضها عن المكاسب الروسية في البلقان وعن الاحتلال البريطاني لقبرص. تم الإعلان عن نظام الحماية أو الوصاية في العام 1881.

الجزائر

في حين أن وراء تونس تاريخاً طويلاً شغلته دول ممركزة إضافة إلى إمارات خوارجية وسلالات قبلية، لا تستند الجزائر إلى أي تاريخ لدول مركزية أو هوية إقليمية - جغرافية. بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر كانت خاضعة عموماً للوصاية الحفصية، غير أن شيوخ تصوف نجحوا في القرن الخامس عشر في كسب الاتباع والمريدين، والحصول على مساحات واسعة من الأرض من الحكام المحليين أو من مريديهم المخلصين المتفانين، فأصبحوا ملاك أراض، وأرباب عمل، وأساتذة ومرشدين روحيين لحشود كبيرة من الزراع والفلاحين. ومن ذلك التاريخ وصاعداً كانت البنية السياسية للجزائر ستقوم على أساس الجماعات القبلية والعائلية والجماعات الخاضعة لقيادة شيوخ التصوف.

لم تظهر أولى دول الجزائر إلى الوجود إلا نتيجة الغزو العثماني. بمساعدة المدافع والوحدات الإنكشارية العثمانية استولى خير الدين بربروسا عام 1529 على مدينة الجزائر. وبين عامي 1529 و1587 بقيت الجزائر خاضعة لحكم بايرلبيه (محافظ أو وال) مدعوم بإنكشاريين، ومعين مباشرة من السلطان في إستانبول. وعبر بحر من المصاعب نجح نظام الجزائر الجديد في اجتراح إمبراطورية شمال إفريقية. تم فرض التبعية للأتراك على باقي الجزائر. صارت تونس خاضعة للسيطرة العثمانية في العام 1574، غير أن المحاولات العثمانية الرامية إلى فرض التبعية على المغرب باءت بالفشل. شمال إفريقيا من مصر إلى حدود المغرب أصبحت تحت السيادة العثمانية.

مع مرور الزمن بادر آغا الجزائر، كبير ضباط الفرق الإنكشارية، إلى إعلان استقلاله واتخذ لقب داي. وفيما كان الخراج يرسل إلى إستانبول ثمناً لدعم السلطان السياسي والإيديولوجي وحق تجنيد الإنكشاريين في الأناضول، بقيت

الجزائر بين عامي 1659 و1830 خاضعة لحكم الدايات والإنكشاريين المحليين الاتراك. أبناء الجنود الأتراك من نساء محليات، عرفوا باسم قول أو غليات، كانوا، من حيث المبدأ، مستبعدين من الوحدات الإنكشارية، إلا أنهم كانوا يخدمون في ميليشيات تابعة. كان الدايات يُنتخبون من قبل الضباط لإدارة مدينة الجزائر وما يحيط بها من مساحات زراعية. أما باقي البلاد فكان مقسماً إلى ثلاثة أقاليم: قسنطينة، وبسكرة، وتاهرت ـ مدارة من قبل ممثلين للداي عُرفوا باسم البايات. وعلى المقاطعات الفرعية التابعة لإدارة البايات كان الأخيرون يعينون قادة يتولون التحكم بالقادة القبليين المحليين، وجباية الضرائب، وحل النزاعات القضائية، ورئاسة الأسواق. وفيما عدا الإدارة القضائية ليس ثمة إلا القليل مما يشير إلى وجود مؤسسة علماء كبيرة أو إلى رعاية الدولة لأي نظام تعليم إسلامي. لم تكن ثمة أي مؤسسة في الجزائر شبيهة بكلية القرويين في فاس أو جامع الزيتونة في تونس.

خارج نطاق مناطق الإدارة المباشرة، درج النظام العثماني ـ التركي على عادة تنظيم الناس تحت سلطة زعامات دينية وقبلية. كثيرون من الزعماء المحليين كانوا صوفيين. ولكسب تأييد هؤلاء عمد النظام الجزائري إلى إغراقهم بآيات الاحترام، ومنحهم الهبات الوقفية والأضرحة، وتعيينهم في مناصب قضائية، وإعطائهم مساحات من الاراضي والموارد الخراجية. كانت الجماعات القبلية المنظمة في طرق صوفية استثنائية الأهمية على الحدود المغربية. كذلك كان النظام التركي ـ الجزائري يفرض على كل شخص راغب في التجارة أو العمل في السوق أن يحصل على إجازة أو تصريح من آغا الإنكشاريين. منطقة القبائل، على نحو خاص، كانت معتمدة على هذه الإجازات لأنها كانت كثيفة السكان وشديدة التعويل على تصدير زيت الزيتون والتين والصناعات اليدوية والعمالة الفائضة تأميناً لأسباب العيش. في المناطق الجنوبية من الجزائر، كانت الحكومة متحكمة بحركات الرعويين ودائبة على توظيف آليات تسعير القمح وجباية الضريبة عن كل حمل جمل. لجباية الضرائب كانت الحكومة تلوذ أيضاً بتجريد الحملات لإجبار السكان

المحليين على التسديد. على العموم، ثمة مقاطعات معينة، مثل القبائل والأوراس والصحراء الكبرى، بقيت مستقلة تماماً.

في عقود القرن السادس عشر كانت القرصنة تجارة مزدهرة. قراصنة جزائريون كانوا يستولون على سفن أوروبية في عرض البحر، ويصادرون ما فيها من بضائع، ويبيعون أطقمها عبيداً أو مماليك. أجزاء من الغنائم كانت تذهب لدعم الحكومة وتعويض التجار الذين أسهموا في تمويل المغامرات، غير أن زيادة كبيرة حصلت أيضاً في عدد الجوامع والمؤسسات الخيرية الموقوفة بتمويل من القراصنة.

خلال فترات صعوده، حقق النظام التركي نجاحاً في تحديد الهوية الإقليمية للجزائر وفي إيجاد دولة مركزية في المنطقة الواقعة بين تونس والمغرب. كان جهاز الدولة شديد الاتصاف بالصفة المؤسسية على الطريقة العثمانية، غير أن سيطرته على البلاد كانت محدودة بوجود جماعات ريفية مستقلة. في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان جيش محترف صغير قادراً على التعامل مع عدد من الائتلافات القبلية المبعثرة، أما مع حلول القرن الثامن عشر، فإن هيمنة الدولة ما لبثت أن تضاءلت مع تدهور القوة البحرية الجزائرية وتراجع الموارد الآتية من البحر، وتناقص أعداد المجندين الآتين من الأناضول، وتزايد انتشار الأسلحة الحديثة على نطاق أوسع. ومع تزايد اعتماد الدولة على تجار يهود وفرنسيين وإنجليز، تعرضت مشروعيتها للاهتزاز في العقود الفاصلة بين عامي 1800 و1830، ونشبت سلسلة حركات عصيان بقيادة صوفية بتحريض من الدرقاوية والقادرية والتيجانية، ولأن الطرق المختلفة كانت محصورة بمناطق معينة ـ الرحمانية بالقبائل، والتيجانية بالصحراء الكبرى، والدرقاوية بالأوراني ـ فإن المتمردين لم يتمكنوا من مواجهة النظام بمعارضة موحدة. وعلى الرغم من أن الدولة الجزائرية كانت منذ زمن طويل نظاماً 'مقطعاً'، فعالاً فقط في جزء من ممتلكاته الاسمية، فإن ميزان القوة بين هذه الإدارة المركزية المحدودة وباقي المجتمع الجزائري كان، في أوائل القرن التاسع عشر، بادئاً بالميلان والتحول ضد الدولة التركية. هذه كانت لحظة الغزو الفرنسي في العام 1830.

المغرب ـ دولتا المرينيين والسعديين

قام المرابطون والموحدون بإيجاد القاعدة اللازمة لقيام دولة إقليمية مغربية. كان المغرب سيمر عبر دورات متعاقبة من التعزيز والتدهور مع تناوب السلالات المرينية والسعدية والعلوية على الإمساك بزمام السلطة وفقدان التحكم لصالح قوى أخرى.

كان المرينيون الجماعة المهيمنة على تحالف بربر زناتة التي أطاحت بالموحدين واجتاحت المغرب بين عامي 1244 و1274. قام حكمهم حول مدينة بلاطية وإدارة عائلية صغيرة. ثم بنوا مدينة فاس الجديدة في العام 1275 واتخذوها مقراً عسكرياً وإدارياً للحاكم وعائلته وللموظفين وللجند. هنا كانت معسكرات الميليشيات القشتالية والكاتالونية. لقيت السلالة دعماً من ائتلاف قبائل مغربية منها بنو مرين، وبنو معقل الذين كانوا مسيطرين على المنطقة الواقعة إلى الجنوب من أطلس، ومن زعامات زناتة ـ بربرية مختلفة في منطقة أطلس. كان تحكّم الإدارة فعالاً في سهول وسط المغرب وجنوبه، غير أنه لم يكن كذلك في المناطق الجبلية. وبغية إضفاء الصفة الشرعية على النظام، قيلت خطب الجمعة في البداية باسم الخلفاء الحفصيين؛ واتخذ الأمراء المرينيون لأنفسهم لقب أمير المسلمين. غير أنهم ما لبثوا أن بادروا، بالتدريج، إلى التخلي عن العقيدة الموحدية مدعين فقط حماية الإسلام السني. كانوا ميالين إلى تفضيل صيغ العلماء والمذاهب في التعليم الديني. في العام 1436 حاولوا كسب المشروعية المعطوفة على آل النبي عبر اكتشافهم لقبر إدريس الثاني وإيجاد مكان مقدس متمتع برعاية مرينية حول مثواه.

غير أن النظام المريني نُسف من جراء مشكلات اقتصادية مختلفة. خلال القرن الرابع عشر كان ثمة عدد من التغييرات العميقة في نمط التجارة الدولية؛ وهي تغييرات كانت كارثية بالنسبة إلى الازدهار المغربي. دخلت مملكة مالي في منافسة على القطاعات الجنوبية من الطرق الصحراوية ـ السودانية (الغربية)، وأسهمت في إعادة تفعيل طرق تجارية منافسة عبر تلمسان وبجاية وتونس

ومصر ما أدى إلى تقليص كبير في حصة المغرب من هذه التجارة الدسمة. وعلى امتداد القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ظلت سفن عائدة إلى البندقية وجنوا وبيزا ومارسيليا وكاتالونيا وأراغون تتاجر بانتظام في مرافئ مغربية. كان المغرب يستورد المعادن، والخردوات، والمنسوجات، والأقمشة الصوفية، والتوابل، والخمور؛ ويصدر الجلديات، والجلود، والسجاد، والصوف، والمرجان، والقمح، والعبيد، والسكر؛ غير أنه تعرض، منذ بداية القرن الخامس عشر للتدمير من جراء المحاولات البرتغالية الرامية إلى فرض التفوق البرتغالي السياسي والتجاري على الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط. ففي العام 1415 استولى البرتغاليون على سبتة، وفي العام 1471 على طنجة. وبين عامي 1486 و1550 تمكنوا من إحكام قبضتهم على الساحل الأطلسي للمغرب. لم يحاول البرتغاليون استخدام قلاعهم للقيام بالمزيد من الغزوات لاجتياح العمق البري. فضلوا، بالأحرى، أن يتحركوا على امتداد الساحل الإفريقي، فاتحين الطريق أمام التجارة المباشرة مع إفريقيا السودانية (الغربية).

حتى في المدى القصير، انطوى التهديد البرتغالي على أزمة اقتصادية من ناحية وأخرى ذات علاقة بالمشروعية السياسية من ناحية ثانية. في داخل المغرب مال التوازن الهش بين الدولة والقوى القبلية لصالح الطرف الثاني. أساساً كان العرب الهلاليون قد شقوا طريقهم إلى داخل منطقة السوس ومناطق المغرب الصحراوية وألحقوا أضراراً بالغة بالزراعة. تمكن بنو معقل من إحكام قبضتهم على سجلماسة وأوجدوا إمبراطوريتهم الصغيرة الخاصة إلى الجنوب من جبال أطلس. صارت مراكش تحت سيطرة زعماء القبائل. أصبح الوطاسيون، وهم خلفاء قبليون للمرينيين في الأصل، أوصياء على السلالة في العام 1428، ثم ما لبثوا أن تولوا السلطة بين عامي 1472 و1549. ضعف الدولة المركزية في عهد الوطاسيين أتاح للأقوام البدوية فرصة تحقيق المزيد من المكاسب على حساب الحضارة الفلاحية ومكن البرتغاليين من الاستيلاء على العديد من المرافئ الساحلية وتحصينها.

أدى التقهقر الاقتصادي والسياسي للمغرب في الفترتين المرينية

والوطاسية إلى صعود نزعة التصوف. وكان متصوفة المغرب، عموماً، فقهاء دين مقيمين مع جماعات قروية. فأيٌّ صوفي مغربي أنموذجي من القرن الرابع عشر كان يجمع المعرفة الباطنية إلى الشريعة والاطلاع الأدبي والممارسات الباطنية. وفي المثل الأعلى المغربي في ذلك العصر كان الصوفي الكامل رمزاً لصفات النبي الدينية، الذي كان بدوره، رمزاً لحقيقة الله. لم يكن الصوفي يحظى بالتبجيل لشخصه، بل بوصفه رمزاً للصورة المحمدية ـ الصفات الحميدة المعطوفة على العالم الروحي والمتركزة في شخص النبي. كان الصوفيون منتمين إلى زوايا بوصفها مراكز عبادة وتعليم، إلا أنهم لم يكونوا، في هذه الفترة، مضطلعين بأي وظائف سياسية.

غير أن التصوف ما لبث أن أصبح، في القرن الخامس عشر، عاملاً حاسماً على صعيد تنظيم الدفاع الذاتي المحلي وتعبئة المقاومة الشعبية للبرتغاليين. صار الصوفيون قادة الائتلافات القبلية المحلية، وشهد نطاق التنظيم الصوفي اتساعاً كبيراً مع استحداث نظام الطرق. مستلهمة عبد الله محمد الجزولي (ت 1465)، أقدمت كبرى الزوايا على إيجاد جماعات دائرة في أفلاكها، أو اندمجت في أخويات موحدة مستندة إلى أنساب روحية مشتركة. آيات الولاء للشيوخ وحلقات الذكر المشتركة وطقوس التكريس كانت سبباً لبقاء أفراد الأخويات متلاحمين.

تعززت مرجعية التصوف أيضاً بقبول مفهوم جديد للسلطة الدينية. إضافة إلى المرجعية المستندة إلى تقليد النبي، كان النسب يعد تأكيداً للقداسة الدينية. ذرية النبي (الشرفاء) كانت سلفاً طبقة جامدة (كاستاً) ممتازة في المجتمع المحلي، مدعومة بفيض من الأوقاف الدينية، ومنظمة تحت قيادة نقيب مضطلع بدور القاضي، وحافظ للسجلات، وممثل لمصالح الجماعة. ومع انحطاط الدولة المرينية بادر الشرفاء إلى ادعاء حق الإشراف على الشؤون السياسية. بل وكان الصوفيون والأمراء المغاربة سيدّعون، فيما بعد، النسب الشريفي.

شكلت مرجعية شيوخ التصوف والشرفاء تحدياً لكل من المفاهيم القبلية والدولتية عن النظام السياسي وسمحت بإيجاد ائتلافات محلية قائمة على أساس

الولاءات القبلية للطرق الصوفية. منذ ذلك الوقت وصاعداً، ما من نظام مغربي كان قادراً على الوصول إلى السلطة أو على الاستمرار دون استيعاب هذا المفهوم الجديد للمرجعية والصيغة التنظيمية المتجذرة في عمق ممارسته السياسية الخاصة.

مع حلول القرن الخامس عشر كان المغرب، إذاً، مثله مثل تونس والجزائر، مجتمع نظام دولة مركزية وكتلة سكانية ريفية ذات قيادة صوفية. خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر انهار النظام المركزي مؤقتاً وصارت الجماعات الصوفية القوة المهيمنة، غير أن السعديين ما لبثوا أن نجحوا، في أواخر القرن السادس عشر، في وضع اليد على الدولة المغربية واستعادة نوع من السيادة المهزوزة. امتدت جذور السعديين إلى الجهاد المحلي ضد قلعة أغادير البرتغالية بقيادة محمد المهدي. كسبت الحرب الجهادية المقدسة تأييد شيوخ التصوف والزعامات القبلية، وتم انتخاب محمد أميراً لسوسة. ومن سوسة هذه، تمكن السعديون من اجتياح المغرب كله، مستفيدين جزئياً من الحماية التي وفرها لهم ميزان القوة بين آل هابسبورغ وبني عثمان. تولى السعديون حكم المغرب من عام 1554 إلى عام 1659.

في حين أن مؤسسات عثمانية أضفت شكلاً على الجزائر وتونس، أضفى السعديون نمطاً آخر من أنماط النظام الإسلامي على المغرب. مثلها مثل المرجعية العثمانية، استندت مرجعية النظام الجديد إلى خدمته للإسلام في الحرب المقدسة، إلا أن السعديين ادعوا الانتساب إلى النبي محمد فربطوا أنفسهم بمفهوم كان، خلال القرن الخامس عشر، قد أصبح مركزياً بالنسبة إلى الفهم المغربي للمرجعية السياسية. هذا النسب فُهم في جانب منه نسباً وراثياً، وفي جانب آخر إخلاصاً لتعاليم النبي، وفي جانب ثالث تجسيداً رمزياً لفضائل سماوية. ارتبط السعديون بأرباب التصوف عبر نقل رفات الجزولي إلى مراكش للدلالة على تشكل ائتلاف أخويات صوفية حول ضريح يحظى بالإجلال، وفيما بعد قاموا بجعل مولد النبي المهرجان الديني المغربي الأول. أضفى الاحتفال بمولد النبي أهمية إضافية على الدعاوى السياسية للسلالة. وشكل دغدغة

لمشاعر الأخويات الصوفية لأن الأخيرة كانت، هي الأخرى، تدعي قرباً جسدياً وروحياً من محمد، ووفر لعامة الناس نوعاً من صلة قرابة العبادة مع الشخصية الرئيسة في دينهم. كذلك حاول السلطان المنصور (1578 ـ 1603) زخرفة الحواشي الطقسية لمنصبه عبر استحداث شعيرة بلاطية أكثر تطوراً وحذلقة. في غياب المؤسسات العثمانية حكم السلاطين ليس فقط بالوسائل الإدارية بل وبالبركات المستمدة من النسب الشريفي، والوراثة السلالية، والمرجعية الانتخابية النابعة من القبيلة والمدينة والجيش. وهكذا فإن السلطنة السعدية كانت تمثل وحدة ومرجعية دينية إسلامية في منطقة خاضعة لطغيان مفاهيم قبلية وصوفية عن المجتمع. على هذا الصعيد، كانت المرجعية المغربية شبيهة بنظيرتها الصفوية أكثر من كونها شبيهة بمرجعية العثمانيين.

برز المنصور بوصفه المخطط الأكبر للنظام. قام بتوسيع الجيش من قاعدته القبلية البربرية ليضم مرتزقة من إسبانيا وتركيا وإفريقيا ممن تحلوا بكفاءة استخدام الأسلحة النارية. في العام 1603 كان ثمة 4,000 مرتد أوروبي، و4,000 أندلسي، و1,500 تركي في جيش مؤلف من نحو 40,000 نسمة. تم استيعاب وحدات مدفعية جديدة. وشُيِّدت تحصينات قادرة على تشكيل قواعد للمدافع في تازة، وفاس، ومراكش. ومن منطلق عدائهما المشترك لآل هابسبورغ، قامت إنجلترا وهولندا بتزويد المغرب بالسفن، والمدافع، والبارود. القبائل الموالية مكنت النظام من التحكم بالسهول في المغرب الشمالي وبالمناطق الساحلية المشاطئة للأطلسي.

رغم الأحوال الاقتصادية المناسبة، انهارت الدولة المغربية مع موت المنصور. بادر الأمراء السعديون إلى إقامة نظامي حكم منفصلين في فاس ومراكش؛ وبادر شيوخ التصوف إلى إيجاد إمارات مستقلة. في غمرة الصراعات التالية على السلطة، تمكن الشقيقان مولاي محمد ومولاي رشيد، قائدا الحزب الشريفي في تافيلالت، من الانتصار على أحزاب أخرى وصولاً إلى تأسيس السلالة التي تتولى حكم المغرب إلى يومنا هذا.

السلالة العلوية حتى الوصاية الفرنسية

مثلهم مثل السعديين، جاء العلويون إلى السلطة على أساس المشروعية الدينية الناجمة عن الانتساب إلى النبي وعن الجهاد ضد الكفار. كان مولاي إسماعيل (1672 ـ 1727) أول حكام السلالة العظماء. أعاد هيكلة الدولة الممركزة ببناء جيش محترف مؤلف من نحو 30,000 إلى 50,000 مملوك (عبد). هؤلاء العبيد كانوا، حسب أقوى الاحتمالات، مجندين من بين سكان المغرب العبيد، ومن القبائل الفرعية الموالية المعروفة بالحراثين (haratin). كان الجيش المملوكي مدعوماً بالقبائل التي درجت على عادة تجييش الوحدات مقابل إعفاءات ضريبية وحقوق في الأرض. كبار موظفي الحكومة كانوا يؤخذون من القبائل المهيمنة كما من البرجوازية المدينية، بما فيها عائلات فاس الطليعية والعائلات ذات الانتماء الأندلسي. أما العلماء فكانوا يشغلون مناصب القاضي، ومفتش الأسواق، ومدير الأملاك غير الموصى بها، ووظائف أخرى. في الأقاليم كانت الدولة تتمثل بقادة تراوحت صلاحيتهم بين صلاحيات موظفين تابعين وصلاحيات أمراء محليين مستقلين.

رغم قوته الظاهرية كان نفوذ جهاز الحكم المركزي في الأقاليم محدوداً. ومع أن أهل الأرياف لم يشككوا بمرجعية السلطان، فإن تحدي سلطته كان هو القاعدة على صعيد الممارسة العملية. من حيث المبدأ، كانت القيادات الصوفية هي الأخرى تابعة لمرجعية الحكومة المركزية، إلا أنها بقيت مستقلة في الحقيقة. شيوخ التصوف اضطلعوا بدور مهم في التجارة، وكانت مقراتهم القيادية واقعة عموماً على امتداد الطرق التجارية أو على امتداد الحدود الفاصلة بين الجماعات القبلية لتيسير المرور وفض النزاعات. كذلك كانت الزوايا مراكز زراعية، كما كانت توفر خدمات تعليمية وقضائية. أي زاوية كانت فندقاً، ومستشفى، ومدرسة، وسوقاً، وجامعاً، ومحكمة، وملاذاً آمناً في الوقت نفسه. غير أن العلويين حاولوا التغلب على النفوذ الصوفي عن طريق فرض مرجعية السلطان على الفعاليات الدينية. بادروا إلى انتزاع حق تصديق وراثة زعامة الزاوية والتحكم بممتلكاتها، مع إضفاء ألقاب روحية من جهة وحقوق تحكم بالأرض والموارد من جهة ثانية

على الصوفيين. علاقة الطرق الصوفية مع الحكومات كانت خليطاً من الخصومة والتعاون. في بعض الحالات كانت الطرق الصوفية تسهم في تمكين الدولة من تعزيز سلطتها؛ وفي أخرى كانت تقاوم مثل هذا التعزيز.

استمر النفوذ الصوفي في التوسع مع تأسيس أخويات جديدة خلال القرون السابع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر. من هذه الأخويات كانت الناصرية التي ادعت تمثيل الأصولية الإسلامية الأنقى. تألفت طقوسها من صلوات تكميلية وتلاوة الشهادة، 'شهادة أن لا إله إلا الله'، ألف مرة في اليوم. رفض شيوخها استخدام لقب السلطان العلوي في صلوات الجُمَع من منطلق كون ذكر أي مخلوق بشري في أثناء التضرع إلى الله تجديفاً وكفراً. قامت طريقة الدارقاوه، التي تأسست في القرن الثامن عشر، على شجب التكرار الخالي من المعنى للصلوات والدعوات، وعلى السعي لاستعادة التواصل المباشر مع الكائن أو الوجود الإلهي عبر الصلاة والرقص المصممين لاستثارة الوجد الديني.

استطاع العلويون أن يعززوا سلطتهم بمساعدة الموارد الاقتصادية المتحققة من الاتجار مع أوروبا وبلاد السودان (الغربي). بداية استولوا على الحصون البرتغالية المصفوفة على امتداد شواطئ الأطلسي، وقاموا بعد ذلك، في العام 1591، باحتلال تمبكتو، وفرضوا سيطرتهم على ما وراء الصحراء الكبرى. كان السكر المغربي أحد الموارد الملكية المهمة. كانت مُلْكية هذه الصناعة عائدة للسلاطين، وإدارتُها لعدد من اليهود والمسيحيين الأوروبيين، وتشغيلُها لعمالة العبيد. في تاريخ مبكر يعود إلى أواخر القرن الثالث عشر كان السكر المغربي يُصدَّر إلى الفلاندرز، والبندقية، وإسبانيا فيما بعد، إلا أن مزارع جديدة في الماديرا وجزر كناري والأمريكتين، قامت في القرن السابع عشر، بإخراج المغرب من السوق الدولية.

في القرن الثامن عشر كان المغرب يستورد أعداداً كبيرة من العبيد مقابل الأقمشة، والجلود، والحرير، والحلي، والحديد، والرصاص، والأسلحة، مع سلع ذات منشأ أوروبي مثل الشاي، والبن، والسكر، والورق، والقصدير، والأواني النحاسية، إضافة إلى توابل هندية. كانت بريطانيا وفرنسا شريكتي المغرب التجاريتين

الرئيستين، غير أن الأصبغة كانت تأتي من إسبانيا، والبضائع الصوفية والأقمشة الأخرى والتوابل والمعادن من هولندا. أما إيطاليا فكانت توفر حجر الشب ومنتجات حرفية. ومن شرق المتوسط كان يأتي الحرير والقطن والأفيون. كانت سلا أكثر المرافئ ازدحاماً، غير أن أغادير وموغادور بعدها كانتا مهمتين بالنسبة إلى الاتصالات بين أوروبا، وبلاد السوس والسودان (الغربي). غير أن التجارة لم تكن منطوية، بالضرورة، على فوائد بالنسبة إلى الحكومة المركزية، لأنها كانت قابلة للتنظيم من قبل اتحادات قبلية خاضعة لحماية دينية. اضطلع الشرفاء المحليون بدور مهم في توفير أسباب الارتباط وضمانات الأمن للقوافل. كان أحفاد مولاي إسماعيل، المقيمون في حصون تافيلالت، مثلاً، يحتكرون إرشاد القوافل المتجهة إلى توات.

في القرن التاسع عشر تمخضت التجارة الأوروبية عن اختراق البلد. ففي العام 1856، تم إجبار المغرب بضغط بريطاني على إبرام معاهدة تضمنت فتح الأبواب أمام التجارة الحرة مقابل رسوم جمركية بنسبة 10 بالمئة. كذلك تراجعت الصادرات المغربية بعد فتح قناة السويس (1869) واستحداث المراكب البخارية (البواخر) والسكك الحديدية التي مكَّنَتْ المنتجين الأمريكان والروس والأستراليين من تموين الأسواق الأوروبية بالقمح والصوف المنافسين لمنتجات مغربية. كذلك شحّت التجارة العابرة للصحراء الكبرى من جراء التوسع الفرنسي في إفريقيا الغربية ما أدى إلى اجتذاب البضائع السودانية والصحراوية إلى موانئ أطلسية. بعد منتصف القرن كف الأوروبيون عن أن يكونوا قانعين بالحفاظ على مجرد علاقة تجارية خالصة، وحاولوا فرض سيطرة مباشرة على وسائل الإنتاج. راحوا يشترون الأراضي، ويقدمون القروض بمعدلات فائدة مرتفعة، ويُخْضعون المغاربة للحماية الخارجية.

نتيجة لذلك، ازدهرت عناصر معينة من المغاربة في حين عانت أخرى. ازدهرت برجوازية مغربية جديدة، منها الوسطاء التجاريون بين الأسواق الأوروبية ونظيرتها المحلية، مع جيش من صغار التجار وباعة المفرق. واستفاد أيضاً موظفو الجمارك ورسميون آخرون من التجارة، وحصلوا على الأملاك والتعليم.

حافظ تجار فاس على موقعهم المهيمن مع قيام عائلات فاسية بتأسيس مستعمرات في مانشستر، ومارسيليا، وجنوى، وإفريقيا الغربية الفرنسية. نجت صناعة النسيج الفاسية من المنافسة الأوروبية عن طريق الدخول في أسواق شرق أوسطية، وإفريقية، وداخلية جديدة. إنتاج الحُصُر والبسط والسجاد والبطانيات الصوفية، إضافة إلى حرف البناء، واصل أيضاً ازدهاره. مهن مغربية أخرى عانت من المنافسة الأوروبية. المنتجات المستوردة دمرت زراعة القطن وتصنيعه وصناعة الأحذية المغربية. كانت الدولة المغربية بين الخاسرين الاقتصاديين.

في مواجهة حالة من التضاؤل على أصعدة الموارد والسلطة والأرض، حاول السلطان حسن (1873 ـ 1895) إصلاح الجيش عن طريق استقدام مدربين عسكريين واستيراد أسلحة من أوروبا، وإصلاح جهاز الدولة البيروقراطي من خلال اعتماد نوع من عملية إعادة التنظيم لإدارة الاقاليم. وقد اقترح أيضاً فكرة تحسين البنية التحتية الاقتصادية للبلاد ببناء الجسور ومد السكك الحديدية وبتأسيس مزارع للقطن وقصب السكر. هذه الإصلاحات لم تحقق إلا القليل من النجاح. أكثرية النخب الدينية والسياسية عارضتها بوصفها انتهاكاً للتقاليد والشرع؛ وكانت القوى الأوروبية معادية لأي تغييرات قد تفضي إلى اختزال امتيازاتها.

كنتيجة، تمكن البربر، خلال القرن التاسع عشر، من دفع القوات الحكومية إلى خارج الأطلس الأوسط والمركزي. كان الأطلس الأعلى بأيدي كبار القادة شبه المستقلين. ومع نهاية القرن لم تعد الحكومة المركزية مسيطرة إلا على ثلث الأرض ونحو نصف السكان المتمركزين في سهول المغرب الشرقي والريف وفاس والمناطق الأطلسية من طنجة إلى الأطلس. حتى في هذه المناطق كثيراً ما كان الزعماء المحليون مسيطرين. للحفاظ على نفوذه كان يتعين على الحاكم عموماً، أن يحرك جيشاً صغيراً إلى قلب أي منطقة أو ثكنة متمردة، ويعيش على موارد البلد، ويجبر المكلفين على دفع الضرائب المتأخرة. وهكذا فإن المحليين كانوا يتعرضون للضغط من أجل إنقاذ محاصيلهم؛ غير أن السلطان كان، هو

الآخر، واقعاً تحت الضغط للتوصل إلى اتفاق كي يتمكن من الانتقال إلى منطقة متمردة أخرى. كان من شأن القيادات الدينية أن تتوسط بين القبائل والحاكم إلى حين إبرام نوع من الصفقة.

قلما كان مثل هذا النوع من الكيانات السياسية قادراً على مقاومة الاستعمار الأوروبي. بين عامي 1899 و1912 أقدمت فرنسا، مدعومة باتفاقات دبلوماسية مع إيطاليا وإسبانيا وبريطانيا ومن ثم ألمانيا، على احتلال المغرب. وتعزيزاً لمكاسبهم حاول الفرنسيون استغلال مختلف القوى الفاعلة في النظام السياسي المغربي. ففي إقليم توات بادر الزعماء المحليون، في مواجهة التدخل الفرنسي، إلى مطالبة السلطان بإعلان الجهاد، ولكنهم بقوا مصرين، في الوقت نفسه، على مقاومة جهوده المبذولة في سبيل تحصيل الضرائب. أدى النقص في الموارد إلى إبقاء السلطان معتمداً على الدعم المالي الفرنسي، ما تمخض بدوره عن فقدانه للشرعية في نظر الأهالي الذين باتوا يشعرون بوجود ما يبرر الإذعان للتفوق العسكري الفرنسي. إن الاستقلال الذاتي للموظفين المحليين وللقادة الدينيين وللزعماء جعل اضطلاع المغرب بأي مقاومة موحدة للعدوان الفرنسي أمراً متعذراً.

لم تفض جهود السلطان الرامية إلى تعظيم سلطة الدولة، إلا إلى صب الماء في طاحونة الفرنسيين. بين عامي 1901 و1903 حاول السلطان عبد العزيز تقوية الحكومة المركزية عن طريق فرض ضريبة جديدة على الزراعة بشقيها النباتي والحيواني، ومن خلال تعيين موظفين جدد لضمان جباية الضرائب. اقترح جباية الضرائب من القبائل والقادة الدينيين وموظفي الحكومة وغيرهم ممن كانوا إلى الآن معفيين. غير أن معارضة أعيان الريف والعلماء كان شديداً وحاسماً، واضطر عبد العزيز أن يبادر، بدلاً من ذلك، إلى رهن الموارد الجمركية والاقتراض بكثافة من الفرنسيين. وبسبب هذا قوبل بانتفاضة واسعة النطاق وبثورة أنزلته عن العرش لتنصيب شقيقه عبد الحفيظ.

تدخُّل العلماء كان أمراً جديداً في التاريخ المغربي. تقليدياً، ظل العلماء المغاربة مجموعة موظفين ولكن دون أن يشكلوا هيئة تعاونية منظمة. كان كبير

قضاة فاس يتولى تسمية شيوخ وأساتذة الجوامع والمعاهد الرئيسة والتحكم بممتلكاتها الوقفية. إلا أن الحكومة كانت قد باشرت، منذ ما يزيد على نصف قرن، مضاعفة إشرافها وتحكمها بتعيين القضاة والأساتذة وخريجي المدارس الملتحقين بجهاز الدولة البيروقراطي. ومهما يكن، بادر عدد كبير من العلماء، بعد العام 1900، إلى الالتحاق بركب المعارضة لأنهم لم يستطيعوا قبول تعاون السلطان مع الفرنسيين، وإخفاقه في حماية الأرض المغربية، وما أقدم عليه من إصلاحات ضريبية واستلاف قروض واستدعاء خبراء أوروبيين. تمثلت نتيجة معارضة طبقة رجال الدين العلماء وقبائل الأرياف بضياع الاستقلال وإعلان الوصايتين أو الحمايتين الفرنسية والإسبانية في العام 1912.

الدول والإسلام: تنويعات شمال إفريقية

من بدايات الحقبة الإسلامية إلى القرن التاسع عشر، ظل دولاب مجتمع شمال إفريقيا يدور حول محورين أساسيين: تشكيل الدولة أو بناؤها والأَسْلَمة. تاريخياً، كانت العائلات والمزارع (العزب) أو مجموعات المزارع وحدات المجتمع الأساسية. كانت هذه متحصنة داخل محارات جماعات فئوية، وطائفية، وقبلية؛ أما التراصفات الطبقية المتمايزة، والهيمنة الإقطاعية، وسلطة الدولة، فكانت، عموماً، ضعيفة. بالمقابل، وعلى نحو موازٍ، كان الاقتصاد مستنداً إلى أساس البستنة واستنبات القمح والفاكهة والزيتون على نطاق ضيق، وعلى تربية الماشية من قبل الأقوام الرعوية، وعلى صناعة نسيج محدودة وصناعات صغيرة أخرى مدينية. ومع أن التجارة كانت مهمة، فإن الطبقة الوسطى التجارية لم تكن عالية التطور. وخلافاً للوضع في الشرق الأوسط، لم تكن لدى شمال إفريقيا خبرة طويلة على صعيد التنظيم الإمبراطوري، والجماعات الدينية التوحيدية، والتنمية الزراعية والتجارية المدينية المستقرة. لم يكن لشمال إفريقيا سوى مظهر خارجي، مجرد غلاف سطحي، لحضارة إمبراطورية ومسيحية، أوجده الفينيقيون والرومان، ومحصور في مناطق ساحلية محدودة نسبياً.

أضفى الغزو العربي زَخْماً جديداً على عملية بناء الدولة وعلى تنظيم

مجتمع شمال إفريقيا في جماعات مسلمة. اكتسبت تونس والمغرب والجزائر في القرون الثامن والحادي عشر والسادس عشر على التوالي هويات جغرافية وأنظمة حكم محددة. كذلك تمخضت الغزوات والفتوحات عن إضفاء الصفة المؤسسية على الإسلام بالنسبة إلى جماهير الكتلة السكانية. من القرن الثامن، أصبح المذهب المالكي في الشرع متجذراً في طول شمال إفريقيا وعرضه وظل المرجع الأساسي في الإدارة الحقوقية والتعليم وشرعنة الدولة حتى القرن التاسع عشر. منذ القرن الثاني عشر تقريباً، أصبح شيوخ التصوف زعماءَ الجماعات الريفية في تونس والجزائر والمغرب وقادةَ الائتلافات القبلية، في موازاة الدول وعلى تعارض معها. من الممكن تحديد قسم كبير من تاريخ شمال إفريقيا بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر من منطلق العلاقات بين الدولة والقوى الصوفية. أخيراً، قامت الفتوحات العربية أيضاً بإعطاء شمال إفريقيا هوية عربية من جراء موجات متعاقبة من الهجرات العربية، وهيمنة عربية على آليات الدول. إلا أن أجزاء كبيرة من جنوب تونس، والجزائر، والمغرب، كانت بربرية في المقام الأول. ولم تصبح اللغة العربية لغة شاملة عامة لمجتمعات كانت قد أصبحت مسلمة منذ الحقبة الموحدية إلا في القرن العشرين.

إلا أن كل مجتمع بادر إلى عرض تنويعاته على المؤسسات الدولتية، والدينية، والقبلية. في زمن الفتوحات العربية، كانت تونس، سلفاً، مركز حضارة متطورة وبقيت خلال تاريخها مجتمعاً مطبوعاً باقتصاد زراعي وتجاري عالي التطور خاضعاً لحكم شريحة أرستقراطية من ملاك الأراضي والتجار ومثقفي المدينة. في الحقبة الإسلامية الأولى، كانت تونس، مثلها مثل الشرق الأوسط، محافظة على قاعدتها المؤسسية الموروثة ولكنها مرحبة بصيغة إسلامية من صيغ الحضارة القديمة. ففي ظل حكم الولاة والحكام العرب والأغالبة الأوائل، ازدهر نمط خلافي (نسبة إلى خليفة) من الإدارة والمذهب المالكي في الشرع. قام النظام الحفصي باعتماد النمط السلطاني من أنماط الإدارة مع سلسلة من الصيغ 'العلمائية' والصوفية للإسلام. ومع الاجتياح العثماني في القرن السادس عشر، تولت جملة من المؤسسات الإنكشارية والإدارية العثمانية والصيغة

العثمانية لبيروقراطية رجال الدين العلماء مهمة تعديل بنية الدولة التونسية. وعلى امتداد هذه الحقبة حافظت تونس على مؤسساتها الدولتية، رغم وجود كتلة سكانية رعوية وقبلية كبيرة في الأجزاء الجنوبية من البلد، وحصول سلسلة مطردة من الانقلابات والتحولات في ميزان القوة بين طرفي معادلة المجتمع المتمثلين بالدولة والقبائل. حتى القرن التاسع عشر بقيت تونس، من جميع النواحي، تنويعة إقليمية على أوتار عالم الشرق الأوسط الإسلامي.

للجزائر حكاية مختلفة. بمجملها، ظلت دونما أي تنظيم دولتي إلى مرحلة متقدمة من الحقبة الإسلامية رغم أنها كانت قاعدة وركيزة لعدد من السلالات المحلية مثل الحماديين، من منطلق الحصول على حصة من التجارة الأوروبية مع الصحراء الكبرى. غير أن هذه الأنظمة لم تتمكن، في أي وقت، من التحكم بالمنطقة كلها وما لبثت، وبسرعة، أن أخلت أمكنتها للمعارضة القبلية. ثمة دولة مستقرة بادر العثمانيون، الذين وفروا نخبة عسكرية جاهزة، وإطاراً إدارياً خاضعاً لمراقبة إستانبول وإشرافها، ونتف أو بقايا جهاز بيروقراطية دينية، أخيراً، إلى استحداثها. مفهوما الجهاد ضد المسيحيين ومرجعية السلطنة أديا إلى شرعنة هذا النظام.

بداية، كان النظام الجزائري محصوراً بدولة مدينة الجزائر العاصمة، وقائماً على أساس القرصنة والدعم المباشر من إستانبول، غير أن الجزائر العاصمة هذه ما لبثت، بالتدريج، أن وطدت سلطتها الخاصة الإدارية والضريبية (الجبائية) والقضائية على مساحة واسعة. باتت المرجعية العثمانية ـ التركية تحظى بالاعتراف في طول الجزائر وعرضها على الرغم من أنها لم تكن متجانسة النفاذ وموحدته. غير أن المقاومة المناطقية والقبلية والصوفية تنامت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهكذا فإن الجزائر كانت شبيهة بسورية والعراق العثمانيتين، حيث تولت دولة ممركزة حكم مجتمع مجزأ ومتوزع على قطاعات. نجح النظام الجزائري العثماني في خلق هوية إقليمية وإدارية جزائرية، مع أن انتشار التصوف بين الكتل السكانية الريفية أضفى على هذا النظام هوية إسلامية.

تاريخ المغرب يشي بتنويعة ثالثة على وَتَرَي الإسلام وتشكيل الدولة في مجتمع شديد التشظي. على الرغم من أن فوليوبيليس كانت عاصمة ولاية

رومانية، فإن المغرب عشية الغزوات العربية لم يكن متمتعاً بأي هوية إقليمية أو تاريخ أنظمة حكم ممركزة. عدد من الإمارات المحلية انبثقت غداة الفتوحات العربية، بالاستناد إلى المرجعية الشخصية والدينية للقادة، غير أن عملية بناء الدولة تعرضت، من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر، للتعطيل والإعاقة من جراء التمزق الداخلي من جهة وبسبب التدخلات الفاطمية والأموية الخارجية من جهة ثانية. غزوات المرابطين أطلقت سيرورة اجتراح الأساس الجغرافي - الإقليمي لدولة مغربية ما. خلفاً للمرابطين، وهم الحلقة الأولى في سلسلة أنظمة غزو كانت ستقام من قبل ائتلافات أقوام قبلية من الجنوب متلاحمة على قاعدة مبادئ دينية، جاء الموحدون، والمرينيون، والسعديون، والعلويون، حاصلين كل بدوره على الشرعية عبر نوع من مناشدة المرجعية الكاريزمية للحاكم، على الرغم من أن السلطة كانت تترجم بأساليب مختلفة. في المثالين المرابطي والموحدي كان القائدان رئيس حركتين إصلاحيتين. أما الحكام السعديون والعلويون فكانوا حائزين على بركة الانتساب إلى النبي وكان ثمة اعتقاد بأنهم متمتعون بطاقات وقدرات كاريزمية نظراً لأنهم أولياء (شيوخ تصوف). كذلك كانوا يُعَدّون خلفاء، ورثة النبي في الدفاع عن أحد المجتمعات الإسلامية وإدارته. فالسلطان كان في الوقت نفسه خليفة، وإماماً، وشريفاً، ووالياً، ومجتهداً. كانت له أدوار طقسية بالغة الأهمية في الأعياد الإسلامية كما كانت له حصته من الإجلال القومي للقيادات الدينية.

إلا أن سلاطين المغرب لم يكونوا يحتكرون الشرعية الدينية، بل ظلوا يتقاسمون النسب الشريفي (النبوي) والبركة الصوفية مع قادة دين آخرين. هذا التقاسم للمرجعية كان عامل دعم من ناحية وعنصر تنافس من ناحية ثانية؛ عامل دعم من حيث قيام شيوخ التصوف بتزويد السلاطين بقاعدة ثقافية لادعاء المرجعية العالمية. وعنصر منافسة من حيث بقاء مصادر الحكم الأخلاقي - المعنوي والسلطة السياسية مستقلة عن الدولة ومشتتة بين عدد كبير من الأفراد في المجتمع. هذا التشتت والبعثرة كانا يعنيان صعوبة قيام المغرب ببناء نظام وطني موحد.

صحيح أن الطابع المفرط في شخصيته للنظام الملكي المغربي كان ضامناً لشرعيته واستمراريته التاريخية، غير أنه شكل، في الوقت نفسه، مصدر ضعف. كانت السلطة تمارس عبر صلات شخصية بين الحاكم وأتباعه الموالي. بقيت الطبيعة الشخصية المتطرفة للدولة منطوية على مؤسسات ضعيفة. كان النظام المركزي قائماً على إدارة عائلية من جهة ووحدات عسكرية مؤلفة من فرق مرتزقة ومماليك من جهة ثانية، غير أن المخزن، أو ائتلاف الممسكين بزمام الأمر من مستقلين أو قبليين أو صوفيين، الذي كان يجهز النظام بالقوات العسكرية، كان حاسماً في فاعليته. بمساعدة المخزن هذا كانت الحكومة تستطيع أن تبسط سيطرتها على بلدات السهول الوسطى ومدنها، ولكن دون الجبال والغابات. حافظ المغرب، إذاً، على هوية إقليمية وملكية مميزة، قائمة على المرجعية الشخصية والدينية للسلاطين. كان هذا مختلفاً عما ساد في تونس التي زاوجت بين مفهوم دولتي إسلامي للشرعية السياسية وبين الإدارة السياسية الممركزة، وعما شاع في الجزائر التي تمتعت بإدارة مركزية عالية التطور ولكن مع إحساس ضعيف بأي هوية سياسية.

ثمة جملة من الأسباب الكامنة وراء الإخفاق في تعزيز دولة مغربية مركزية. على الرغم من أن المغرب إقليم غني نسبياً، فإن قطاعَيْه الزراعي والتجاري كانا صغيرين قياساً مع الكتلة السكانية الرعوية. غزوات بدوية متعاقبة أجهزت على الحياة الفلاحية في الأرياف. يضاف إلى ذلك أن ضعف الدولة جعل جباية ضرائب منتظمة أمراً صعباً. واستكمالاً لمواردهم الضريبية الهزيلة، حاول السلاطين استغلال تجارة المسافات الطويلة، ولكن حصصاً كبيرة ومهمة من خيرات هذه التجارة ذهبت إلى زعماء مغاربة أنداد ومزاحمين، كما إلى منافسين سودانيين وجزائريين وأوروبيين. ومع أن السلالات المغربية كثيراً ما وصلت إلى السلطة بالاستناد إلى التحكم بالتجارة، فإن احتكار موارد التجارة ونعمها لفترات طويلة قد ثبتت استحالته.

تمثل عامل ذو علاقة بضعف النخب المدينية البيروقراطية، والتجارية، والثقافية ـ الفكرية. كانت الأقليات الأندلسية توفر الأطر اللازمة للإدارة. غير أن

هؤلاء لم يكونوا يستطيعون، في غياب الارتباطات بأي من الجماهير الريفية أو المدينية (الحضرية)، أن يعملوا إلا أمناء سر فقط. العلماء (رجال الدين) أيضاً لم يكونوا إلا شريحة هزيلة من الكتلة السكانية، معتمدة على السلاطين ومحصورة بالأحياء الحضرية، دون أي ارتباطات متينة مع عامة الناس. كان يتعين عليهم أيضاً أن يتنافسوا مع السلاطين، وسلالات الأولياء، وأخويات الطرق الصوفية على حق الإمساك بالصولجان الديني.

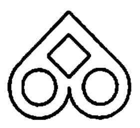
لم يكن نظير ضعف المجتمع المستقر الملازم سوى قوة الجماعات القبلية والصوفية المستقلة ذاتياً وسطوتها. تعزز استقلال هذه الجماعات في القرنين السابع عشر والثامن عشر من جراء تمكنها من الحصول على أسلحة أوروبية. ومسعى التحكم بالقبائل والائتلافات الصوفية وإخضاعها للنظام تعرض للتعطيل باستمرار، مرة بعد أخرى، من جراء الصراعات النخبوية البينية على السلطة، وبسبب الاضطرار إلى تقديم تنازلات مالية وإقليمية وما إليهما خطباً لود جماعات تعذَّرت هزيمتُها. ومهما يكن، فإن القبائل المغربية كانت هي ذاتها تجمعات مُعَنْقَدة غير مستقرة. صحيح أنها كانت تستخدم المصطلحات الوراثية الأبوية الخطِّية غير أنها لم تكن مستندة إلى أي تراتب هرمي ثابت أو قواعد دائمة. المشيخات أو الزعامات القبلية كانت مناصب مؤقتة خاضعة لأجواء تنافس مطرد على النفوذ والسلطة. كذلك كانت السلالات والائتلافات الصوفية غير مستقرة، لأن سلطة أو مرجعية أرباب التصوف كانت شخصية أكثر منها تنظيمية أو مؤسسية، ومعتمدة على التزام القبائل الطوعي بالأولياء.

كانت عقود أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر فترة أزمة مطولة بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية الشمال إفريقية. كان صاحب السيادة العثماني قد فقد القدرة اللازمة لحمايتها. لم تعد دولها ـ دول هذه المجتمعات ـ قادرة على فرض أي سيطرة سياسية محكمة أو على تحصيل موارد كبيرة وامتلاك جيوش قوية. باتت اقتصاداتها متزايدة الارتباط التبعي والارتهان لأوروبا. تمخض تدهور القوة الاقتصادية عن تحويلها إلى فريسة للغزو الفرنسي فالوصايات أو الحمايات الفرنسية.

الإسلام في آسيا الوسطى والجنوبية

الفصل 17

آسيا الداخلية منذ الغزوات المغولية حتى القرن التاسع عشر



على امتداد عشرات القرون ظلت الأطروحة المركزية في تاريخ هذه المنطقة المترامية الأطراف والمتنوعة متمثلة بالعلاقة بين أقوام بدوية ـ رعوية متنقلة وأخرى مستقرة. وفي حين أن الحضارات العظيمة لكل من الشرق الأوسط والصين كانت، في المقام الأول، إمبراطورية ـ ملكية وزراعية، فإن المنطقة الواقعة بينهما كانت امتدادَ سهوبٍ وبواد تتخللها حفنة مبعثرة من الواحات. كانت الكتلة السكانية للمنطقة رعوية بأكثريتها الساحقة، معتمدة في حياتها على تربية الخيل والغنم. وكانت أيضاً منظمة في عشائر وقبائل، مجمعة أحياناً في اتحادات كبيرة. كانت الأقوام المستقرة تعيش، بالدرجة الأولى، في مناطق واحات ما وراء النهر وخوارزم وفرغانة وكاشغر، كما في بلدات منشورة على امتداد الطرق التجارية الواصلة بين الصين، والشرق الأوسط، وأوروبا. للأقوام الرعوية ونظيرتها المستقرة علاقات بينية وثيقة، قائمة على تبادل المنتجات والمشاركة في تجارة القوافل. كذلك كانت أقوام رعوية معينة تتسلل إلى مناطق الاستقرار وتصبح أرباب زراعة وأبناء مدن. أحياناً كان الرعاة البدو يغزون الواحات الزراعية ويستولون عليها فيصبحون حكاماً وأمراء مالكي أرض. كذلك كانت آسيا الداخلية

خزاناً يكتنز بحراً من الأقوام التي قامت، منتظمة في اتحادات كبرى، من حين إلى آخر، بغزو الشرق الأوسط والصين واجتياحهما. من الألفية الثانية قبل الميلاد إلى القرن الثامن عشر يمكن سرد حكاية المنطقة من منطلق غزوات بدوية دائمة التكرر، وبناء إمبراطوريات حاكمة لواحات وكتل سكانية، وتوتر أزلي مطرد بين أقوام رعوية وأخرى زراعية.

كان تطور حضارة إسلامية في آسيا الداخلية وثيق الارتباط بنظيره في إيران. انتشر الإسلام في هذه المنطقة بادئ ذي بدء، نتيجة الغزوات العربية التي شُنت لفتح إيران وما وراء النهر وانتقال تجار وأرباب تصوف مسلمين من البلدات والحواضر إلى البوادي والسهوب. المنطقتان كانتا أيضاً مرتبطتين عبر جسر الهجرات التركية التي تمت في الفترة بين القرنين العاشر والرابع عشر والتي أدخلت أقواماً آسيوية من عمق آسيا في إيران وأوصلت ثقافة ملكية إيرانية مع حضارة إسلامية إلى قلب آسيا الداخلية. في القرنين العاشر والحادي عشر تمت هداية أقوام القارلوق والأوغوز، وتأسيس الإمبراطوريتين القراخانية والسلجوقية. في ظل القراخانيين تأسس المذهب الحنفي في الشرع وترسخت الطريقة أو المدرسة الماتريدية في اللاهوت (علم الكلام) في بلاد ما وراء النهر، كما ظهر إلى الوجود أدب تركي جديد مستلهم من الأدب الفارسي الإسلامي. كذلك بقي القراخانيون ميالين إلى نشر الإسلام من بلاد ما وراء النهر في حوض التاريم والسهوب الشمالية. أساتذة التصوف، ولا سيما الشيخ أحمد اليسوي (ت 1166)، أسهموا في نشر الإسلام بين الأقوام البدوية.

أدت الغزوات المغولية إلى تقوية الارتباطات بين إيران والعمق الآسيوي. ففي القرن الثالث عشر نجحت أقوام مغولية غير مسلمة في التأسيس لسيادتها على آسيا الداخلية كلها، وعلى جزء كبير من الشرق الأوسط، وعلى الصين. تمخضت حملات الاجتياح المغولية عن جعل السهوب الواقعة إلى الشمال من البحار الأسود، وقزوين وآرال في متناول الأقوام المسلمة في بلاد ما وراء النهر وإيران، وعن ربط ما وراء النهر المسلم بآسيا الداخلية الشرقية والصين.

أفضى ظهور الإسلام في هذه المنطقة إلى تشكيل ثلاثة أنماط من

المجتمعات الإسلامية. أصبح الإسلام بين صفوف القازاق (الكازاخ) جزءاً من الهوية والعقيدة الشعبيتين، ولكن دون أن يغدو الأساس الداعم للتنظيم الاجتماعي. لدى أقوام قبلية أخرى وفي بعض جماعات الواحات مثل كاشغر، تولى شيوخ تصوف وسلالات صوفية مهمات الوساطة والتنظيم، بل وحتى الحكم أحياناً. وفي مجتمعات متحضرة على نطاق واسع مثل بلاد ما وراء النهر جرى تطوير مجتمعات إسلامية منظمة دولتياً على النمط الشرق أوسطي.

فيما بعد صارت آسيا الداخلية كلها خاضعة للحكمين الروسي والصيني. وفي تاريخ مبكر يعود إلى القرن السادس عشر قامت روسيا بابتلاع الدول التترية التي كانت في منطقة الفولغا. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بسطت روسيا سيطرتها على القرم، والسهوب الشمالية، وتركستان، وما وراء بحر قزوين. واستولى الصينيون على تركستان الشرقية في القرن الثامن عشر، وقسموا آسيا الداخلية إلى منطقتي نفوذ خاضعتين للحكمين الروسي والصيني. تمخض حكم إمبراطوريتين مستقرتين (وغير مسلمتين) عن وضع حد لجملة الانماط القديمة من حركات الهجرة البدوية وعمليات بناء الإمبراطوريات.

السهوب الغربية والشمالية

كانت منطقة السهوب شبه القاحلة الواقعة إلى الشمال من خط مرسوم من أطراف بحار الأسود وقزوين وآرال وبحيرة بالخاش ماهولة 'على نحو طاغ' بأقوام رعوية كانت مصادر رزقها معتمدة على تربية الأبقار، والخيل، والماعز، والغنم، والإبل، والياك. كان السكان يتكلمون لغات تركية ألتيّة ومنظمين في عائلات وعشائر واتحادات عشائر (جحافل)، مع بقاء العشيرة الوحدة الأساسية في مجالات تحصيل الضرائب والتنظيم العسكري وفصل النزاعات وغيرها من النشاطات السياسية. ومع أن الجماعات الصغيرة كانت مستندة إلى النسب، فإن أي مفهوم سياسي أو إقليمي كان مشبوكاً بمستويات أعلى من التنظيم.

أضفت الغزوات المغولية على هذه المنطقة ما يبدو شبيهاً بنوع من الوحدة

السياسية. ففي العام 1236 قامت جحافل بدوية مغولية وتركية، تحت قيادة باتو، باجتياح الأقاليم الواقعة إلى الشمال من بحري آرال وقزوين، وأسسوا عاصمتهم على نهر الفولغا. وفي واحدة من أغرب الحملات في تاريخ العالم نجح الجحفل الذهبي أيضاً في إلحاق الهزيمة بروسيا وأوكرانيا وبولونيا الجنوبية والمجر وبلغاريا، مؤسساً إمبراطورية واصلة شمالاً إلى غابات روسيا، وجنوباً إلى البحر الأسود والقفقاس، غرباً إلى جبال كربات، وشرقاً إلى خوارزم. أمراء محليون تُركوا في مواقع الحكم بوصفهم موالي وأتباع للجحفل الذهبي وجرى توظيفهم في تحصيل الخراج من السكان. كانت موسكو مستعمرة الجحفل الذهبي الرئيسة؛ وكانت إمارات روسية أخرى مسؤولة أمام موسكو عن تسديد الخراج.

تطور الغزاة مع مرور الزمن أثناء اندماجهم مع الأقوام المهزومة فأصبحوا كتلة سكانية 'تترية' ناطقة باللغة التركية، ثم ما لبثوا أن اهتدوا إلى الإسلام. كان خان بركة (1257 ـ 1267) أول حاكم مسلم، غير أن الحكام لم يصبحوا مسلمين على نحو روتيني إلا من عهد أوزبك خان. ربما تعززت الولاءات الإسلامية للعائلة الحاكمة عبر عمليات الاحتكاك بالكتل السكانية المسلمة المستقرة في خوارزم وما وراء النهر، وربما من جراء استيعاب البلغار الذين كانوا مسلمين منذ القرن العاشر. ثقافياً بقي الجحفل الذهبي معتمداً على مصر وسورية اللتين كانتا توفران الفنانين والحرفيين لإنتاج اللوحات الجدارية، واللوحات الفسيفسائية، والمصابيح، وشواهد القبور، والآثار الفنية الأخرى. في سهوب آسيا الشمالية، اكتسب الجحفل الذهبي جوانب من ثقافة البحر الأبيض المتوسط الإسلامية.

احتفظت إمبراطورية الجحفل الذهبي بسيادتها خلال الفترة الممتدة من منتصف القرن الثالث عشر إلى منتصف القرن الخامس عشر، غير أنها تفككت تدريجياً تحت ضغط التوسع العثماني (الذي عزل الجحفل الذهبي عن البحر الأبيض المتوسط)، وصعود موسكو ومولدافيا ولتوانيا. كذلك تمزق الجحفل الذهبي خلال الفترة الممتدة بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر إلى إمارات أصغر وبات موزعاً على جماعات عرقية وسياسية تترية ـ قرمية، وتترية ـ

فولغوية، وقازاقية متمايزة. خانات القرم الذين ادعوا الانتساب إلى جنكيز خان أعلنوا أنفسهم حكاماً مستقلين في العام 1441. كذلك بادر خانات قازان، وأستراخان، وسيبيريا إلى التأسيس لاستقلالهم الذاتي. كل من هؤلاء الخانات كان متمتعاً بحق إدارة الحرب والعمل الدبلوماسي وتطبيق العدالة، ولكن صلاحياتهم بقيت مقيدة بوجهات نظر قادة العشائر والقبائل الذين كانوا أصحاب رأي في وراثتهم للحكم. في السهوب الشرقية من منطقة بحر قزوين - الأورال إلى جبال التيان شان والألتيا، ربما نشأ الأوزبك بوصفهم ائتلاف عشائر قتالية توحدت تحت قيادة آل شيبان وأخذوا اسمهم من أوزبك خان. أفضى استقرار اتحاد العائلة الشيبانية ونجاحه، تدريجياً، إلى تطوير لغة أوزبكية وهوية عرقية.

شكل القازاق اتحاداً ثانياً في المناطق الواقعة إلى الشمال من بحري قزوين وآرال. كلمة 'قازاق' تعني التحرر (ربما من السلطة الأوزبكية؟)، وكانت بداية تشير إلى شريحة مقاتلين، ثم إلى اتحاد سياسي، وأخيراً إلى كتلة سكانية عرقية. كان القازاق منظمين في إطار عائلات موسعة معروفة باسم آوول، تحددت احجامها بمدى توفر المراعي، وتراوحت بين ثلاث وخمس عشرة خيمة. كانت لكل آوول مراعيها الخاصة وظلت تتنقل كوحدة لاستغلال حقول الرعي. كذلك كان من الممكن تجميع الآوولات في وحدات أكبر عرفت بالأويماقات، التي كانت جماعات مختلطة محتضنة عشائر مختلفة. في القرن السابع عشر قام القازاق بتشكيل ثلاثة جحافل: كبير، ومتوسط، وصغير. وثمة جحفل رابع، عرف باسم بوكي (جحفل داخلي)، جرى بناؤه في بداية القرن التاسع عشر. لم تكن الجحافل تتخذ شكلاً إلا عندما يقوم الخان بتوحيدها ضد عدو مشترك، أو حين كانت دول أكبر (مثل روسيا) تستخدم الخانات للتحكم بالبدو.

جدول 14: آسيا الداخلية ـ موجز الترتيب الزمني للأحداث

	السهوب الشمالية الغربية				تركستان		
		الفولغا	السهوب الشمالية	القرم	خوارزم	ما وراء النهر	تركستان الشرقية
1200	غزوات المغول: جنكيز خان (1206 ـ 1227)						
1300	الجحفل الأزرق، الباتويون (1227 ـ 1341) يتحد مع الجحفل الأبيض لتشكيل الجحفل الذهبي (1378 ـ 1502)					الجغطائيون (1227 ـ 1370) الإمبراطورية التيمورية (1370 ـ 1500)	
1400	متوزعون على عدد من الخانيات (القرن 15)		نشوء الأمتين الأوزبكية والقازاخية (القرن 15)	خانات غيراي 1426 ـ 1792			
1500		موسكو تضم خانية قازان 1552، ثم خانية استراخان 1556، ثم خانية سيبيريا 1598			خانية خيوة 1515 ـ 1920	الشيبانيون 1500 ـ 1598	استمر الجغطائيون كأصحاب سيادة اسمية حتى 1678
1600						الأسترخانيون 1599 ـ 1785	كاشغر، حكم الخولجات 1678 ـ 1756
1700				ضمها من قبل روسيا 1783		المانغيون 1785 ـ 1920	خوكند، حكم الخانات نحو 1700 ـ 1876؛ ضمها من قبل روسيا 1876؛ غزو الصين لسينكيانغ 1759
1800			روسيا تضم قازاخستان بالكامل في 1868		محمية روسية 1873	محمية روسية 1868	ضم سينكيانغ إلى الصين 1884

في القرنين الخامس عشر والسادس عشر بدأ الدعاة والمبشرون النقشبنديون واليسويون يهدون إلى الدين الإسلامي بين صفوف القازاق. غير أن الإسلام ربما لم يحقق اختراقاً ذا شأن حتى القرن الثامن عشر عندما ساهم تجار ودعاة وأمناء سر ومعلمون تتر في بناء الجوامع والمدارس. البداة القازاق وافقوا على الصيغ الإسلامية للختان والزواج وممارسات الدفن، وصاروا يؤمنون بالجان في التراث الإسلامي نظراء لآلهة الروح عندهم. درجوا على عادة استخدام الحُجُب القرآنية توفيراً للحماية وعلى التعامل مع الأولياء الصالحين المسلمين بوصفهم نوعاً من أنواع التكملة للشامان. كانوا يقيمون الصلوات أمام أضرحة الأولياء ويحتفلون بالأعياد الإسلامية. غير أن القازاق حافظوا أيضاً، جنباً إلى جنب مع الأعياد الإسلامية، على ثقافة شعبية منطوية على قيام شعراء جوالين بإنشاد قصائد ملحمية. أسلوبهم في الإسلام، مثله مثل إسلام سائر الأقوام البدوية والريفية في طول العالم وعرضه، كان قائماً على المزاوجة بين معتقدات وممارسات شعبية قديمة من جهة وبين الدين الجديد من جهة ثانية. وهكذا فإن الكيانين السياسيين الأوزبكي والقازاقي (الكازاخي) الجديدين ظهرا إلى الوجود حين نجحت نخب عسكرية - قتالية أو سياسية في بناء صرح سلطتها على أساس اتحاد عائلات وعشائر، ما لبثت أن اجترحت نوعاً من القرابة النسبية والهوية العرقية المعززتين بمعتقدات إسلامية ولغة مشتركة.

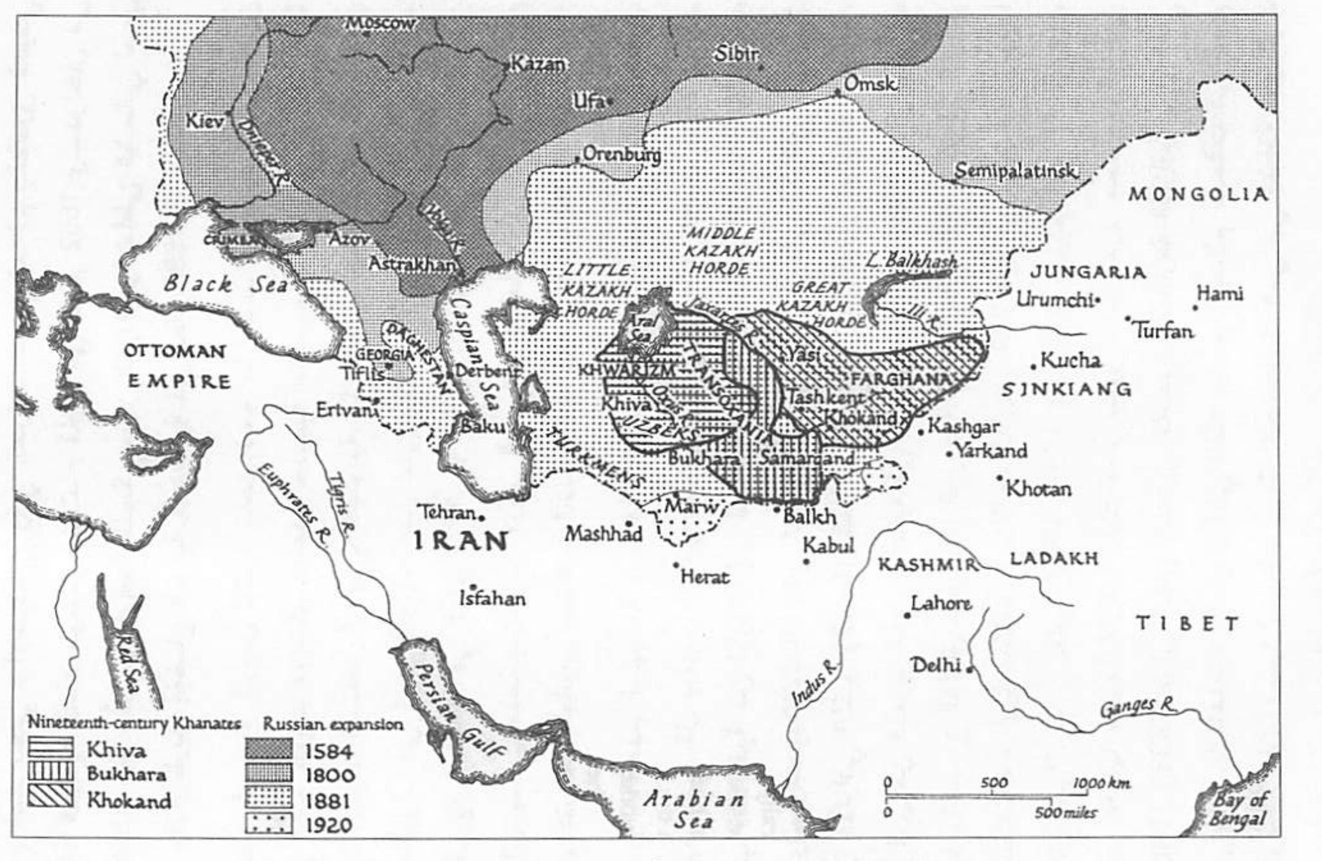
أدى أفول نجم الجحفل الذهبي إلى فتح الباب أمام صراع متعدد الأبعاد على التحكم بالسهوب الغربية والشمالية. في القرن الخامس عشر، ظلت الإمبراطورية العثمانية وروسيا وبولونيا ولتوانيا، والدول الإسلامية في القرم وقازان وأستراخان في حالة صراع على التحكم بمنطقة الاورال - الفولغا. تمثلت الحصيلة النهائية لهذه الحروب بنجاح روسيا في التحرر من الهيمنة التترية والإسلامية وتحولها هي نفسها إلى صاحبة سيادة على السهوب الشمالية والكتل السكانية المسلمة. فمع حلول العام 1535 ادعت موسكو حق تنصيب حكام قازان، وزعم مؤرخون موسكويون أن قازان 'أرض روسية' لا بد من العمل على إعادة ضمها إلى روسيا. أصر كُتّاب الكنيسة على أن التتر غدارون مؤكدين مرارة

الصراع المسيحي ـ الإسلامي. وفي غمرة شعور متعاظم بالتفوق الديني والرسالة القومية قامت موسكو باجتياح قازان في العام 1552 وأستراخان في العام 1556. ممّا وَفَّرَ لها فرصة التحكم بنهر الفولغا والشاطئ الشمالي لبحر قزوين، وفتح طريق إخضاع الخانية السيبيرية في العام 1598.

غير أن غزو الروس للقرم تأجل نحو ما يقرب من قرنين. في القرن السابع عشر طورت موسكو دفاعات حدودية مناسبة ضد الهجمات العثمانية والقرمية وراحت تستعمر السهوب الجنوبية، ما تمخض آخر المطاف عن احتلال الروس لآزوف في العام 1699. تعين على بطرس الأكبر أن يتنازل عن آزوف للإمبراطورية العثمانية في العام 1711، إلا أن الروس تمكنوا في العام 1774 من إلحاق الهزيمة بالعثمانيين، ومن فرض السيطرة الكاملة على القرم في العام 1783. واعترف العثمانيون بصاحبة السيادة الجديدة في العام 1792.

من مواقعهم المهيمنة بمنطقة الفولغا انطلق الروس إلى غزو السهوب القازاقية. وفي ظل بطرس الأكبر، أسس الروس سلسلة حصون وقلاع عبر السهوب الشمالية من الأورال إلى أنهار إيرتيش، بما فيها أورنبرغ، وأومسك، وبارناؤول، وسميبالاتنسك. وفي العامين 1723 و1730 على التوالي تم إجبار الجحفل القازاقي الأكبر والجحفل القازاقي الصغير على قبول السيادة الروسية. ثم كان قرن من التعزيز البطيء أعقبه في الأعوام 1822 ـ 1824 إلغاء الخانيات القازاقية وإخضاع القازاق للسيطرة الروسية. وفي العام 1864 استولى الروس على منطقة سرداريا فاكتمل احتلالهم للأرض القازاقية. لم يكن الفوز بهذا الانتصار سهلاً. فبين عامي 1783 و1797 قاد باتير سريم سلسلة هجمات معاكسة، أعقبتها مقاومة قازاقية دامت نحو ستين عاماً. تمرد جحفل بوكي بين عامي 1836 و1838؛ تولى الخان كَنَساري قاسموف المقاومة القازاقية بين عامي 1837 و1847. الانتفاضة الأخيرة التي كانت باسم الإسلام سُحقت في العام 1868. وهكذا فإن روسيا أصبحت وريثة الجحفل الذهبي في منطقة الأورال ـ الفولغا كما في السهوب الشمالية والشرقية.

شكلت عمليات الاجتياح الروسية كوارث حقيقية بالنسبة إلى الأقوام



خريطة 17: التوسع الروسي في آسيا الداخلية الإسلامية حتى 1920

المسلمة. وبعد اجتياحهم لقازان وأستراخان أقدم الروس على طرد التتر من المدن المهمة، وعلى إعادة توزيع الأرض بين النبلاء الروس والأديرة الكنسية، وعلى استعمار المنطقة عبر جلب جيوش من الحرفيين والفلاحين الروس. هُدمت الجوامع، وأغلقت المدارس القرآنية، واستولت الخزينة الروسية على الأوقاف. استهدف الروس ما ليس أقل من هداية التتر الكاملة إلى المسيحية. تحقق بعض النجاح مع النبلاء المسلمين ومواليهم ممن كانوا حريصين على التعاون مع الروس، غير أن المقاومة الإسلامية كانت، عموماً، شرسة وضارية. بين عامي 1552 و1610 كانت ثمة حركات تمرد متكررة من جانب الأرستقراطية التترية. ثمة انتفاضات فلاحية بين عامي 1608 و1615، ومشاركة تترية في الانتفاضات القازاقية، أعقبت هزيمة تلك الحركات. غير أن من المفارقات اللافتة أن الاجتياح الروسي أسهم في نشر الإسلام. وبعدما طُردوا من المدن الرئيسة وجُرّدوا من الأرض، تحول النبلاء التتر إلى تجار، واستعمروا مناطق ريفية، وبنوا جوامع ومدارس، ودعوا البدو إلى الإسلام.

في القرن السابع عشر علق الروس جهودهم الرامية إلى الاستيعاب وراحوا يركّزون بالدرجة الأولى على الحيلولة دون ارتداد المهتدين، غير أن بطرس الأكبر بادر في العام 1710 إلى إطلاق حملة جديدة دامت حتى العام 1764. نُقل المهتدون إلى قرى روسية مئة بالمئة. وأُرسل أطفال المسلمين إلى المدارس وأُجبر الراشدون على التنصر. وتم بناء الكنائس في القرى المسلمة. ومع ذلك لم يكن ثمة، بعد نصف قرن من الزمن، سوى عدد قليل من التتر المهتدين إلى المسيحية؛ كثيرون من هؤلاء التحقوا بثورة بوغاتشيف (1773 - 1775).

لتهدئة أقاليمها الشرقية اعتمدت كاترين العظيمة خطة جديدة في العام 1773. من منطلق إدراك أهمية الجماعات التجارية التترية والتوق إلى تجنب المزيد من الانتفاضات، وضعت كاترين حداً للاضطهاد الديني، ومنحت نبلاء التتر حقوقاً متكافئة مع حقوق نظرائهم الروس، وشجعت التجار التتر على تفعيل التبادل بين روسيا وما وراء النهر. فرمانات صادرة في العام 1782 و1784

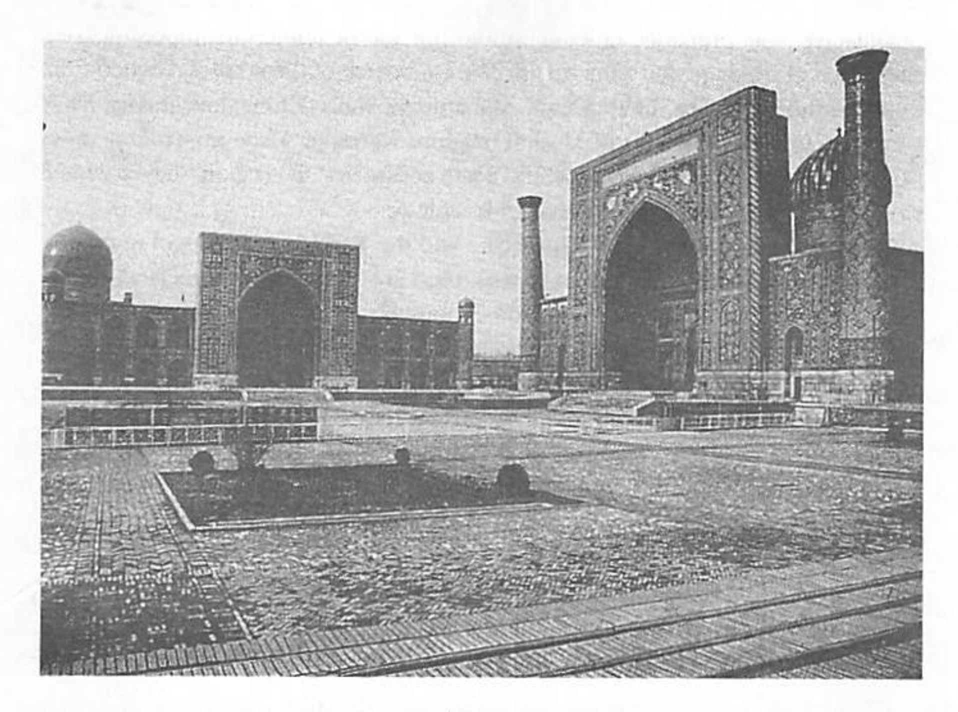
أجازت بناء المدارس؛ وفي العام 1788 تم تشكيل إدارة دينية إسلامية في أوفا وإخضاعها لقيادة المفتي. في ظل السلام الكاتريني، ازدهر التجار التتر واستثمروا في المدابغ ومصانع الورق والخشب. وقام الفلاحون بتطوير الصناعات المنزلية. وقد أدى النجاح التجاري إلى فتح الطريق أمام التعليم الأوروبي، وصولاً مع الزمن إلى حفز التنوير الفكري.

في القرم، ضمنت كاترين حيازة النبلاء لأرضهم وحرية علماء المسلمين الدينية. ثمة مديرية روحية إسلامية للقرم تأسست في العام 1794؛ كان القيصر هو الذي يعين المفتي. غير أن الروس راحوا، مع الزمن، يستولون على مزارع تترية وممتلكات وقفية لمصلحة الأرستقراطية الروسية ومستعمرين أوروبيين تدفقوا على البلاد. بين عامي 1783 و1896 أكثرية تتر القرم كانت قد أُجبرت على الهجرة إلى الإمبراطورية العثمانية؛ لم يكن الباقون يشكلون سوى أقلية في بلدهم.

تركستان (ما وراء النهر، وخوارزم، وفرغانة)

في حين أن السهوب الشمالية كانت مرابع الجحفل الذهبي وأقوام تترية مستقرة وقازاقية رعوية فيما بعد، فإن تركستان، موطن الجغطاي، كانت، في المقام الأول، زراعية وبؤرة احتضان عدد غير قليل من مدن الواحات المهمة مثل بخارى وسمرقند. وقد وصلت تجارة هذه المدن من الصين إلى البحر الأسود، شابكة إيران وأفغانستان والهند والصين وروسيا، في نسيج واحد. كانت أيضاً مراكز مهمة للتعليم الديني الإسلامي. ومع أن أقواماً بدوية من السهوب المحيطة كررت غزوها للمنطقة، فإنها كانت مسلِّمة بتراثها الحضري وأصبح أبناؤها أرباب رعاية لثقافتها.

على امتداد فترة الخلافة والغزوات التركية والمغولية بقيت تركستان مرتبطة بإيران الشرقية. حَكَمها بالتناوب كل من القراخانيين، والمغول، والجغطاي، والتيموريين. إلا أن انهيار الإمبراطورية التيمورية أفضى إلى نوع من الطلاق أو



صورة 16: رجستان، سمرقند

القطيعة الدائمة بين المنطقتين. إيران اجتاحها الصفويون، وبلاد ما وراء النهر (الجزء الرئيس من تركستان) اجتاحها الأوزبك. وتعطلت الطرق التجارية الجاسرة بين ما وراء النهر وإيران من جراء الخصومات الشيبانية ـ الصفوية. وتم تحوّل إيران إلى المذهب الشيعي؛ بقيت ما وراء النهر سنية في ظل الشيبانيين. وفيما كان الفرس ممسكين بزمام الامور في إيران، كانت أقوام تركية وثقافة أدبية جغطائية تكتسب مزيداً من القوة في الشرق. ومع أن تركستان حافظت على مكون غني من التراث الإسلامي الشرق أوسطي، فإنها عادت ثانية، في ظل الحكم الأوزبكي، إلى الاندماج من جديد بالعمق الآسيوي، وأصبحت المركز الزراعي والحضري للحضارة الإسلامية الآسيوية الداخلية.

بدأت الهيمنة الأوزبكية على ما وراء النهر مع السلالة الشيبانية (1500 ـ 1598)، وتواصلت عبر عدد من السلالات المتعاقبة إلى حين تأسيس محمية روسية في العام 1868. من نواح كثيرة كان الشيبانيون أنموذجاً لأنظمة الغزو التركية في الحكم. كانت النخبة الغازية موزعة بين السلالة الحاكمة ومؤيديها الإداريين والدينيين والتجاريين من جهة، وبين أعداد من زعماء الأويماقات أو القبائل مع مواليهم وخدمهم من جهة ثانية. فريقا النخبة كانا يتصارعان على تقاسم الحصص من مغانم السلطة. كان الخان نفسه يحتفظ بجزء من الأرض ملكاً للدولة وبجزء آخر على أنه مزارع موارد خاصة خاضعة لتحكمه المطلق. نسبة ذات شأن من هذه الأراضي كانت تخصص أوقافاً للقيادات الدينية الإسلامية، ويخصص الباقي للنبلاء. كانت الأقاليم تُوزع إلى مناطق باسم الولايات التي كانت تقسم بدورها إلى إقطاعات فرعية توزع على مؤيدي الولاة المحليين. المزارع الخاضعة لسيطرة أعضاء الأسرة الحاكمة والزعماء القبليين (البكوات) كانت تقاس بالتومن، معيار ربما لحجم القوة العسكرية الذي يتعين توفيره مقابل الحصول على الموارد. مثل هذه الهبات كانت ميالة إلى أن تصبح وراثية، مفضية إلى تجريد الحكام من القدرة على التحكم. كان من شأن الحكام الاقوياء أن يسعوا إلى إعادة فرض سلطتهم عن طريق الاستيلاء على الإقطاعات، واختزال مساحات الأراضي الممنوحة، ومصادرة الأملاك الفائضة لدى القادة

الدينيين، وتسديد أجور الخدم نقداً. على هذا الصعيد كانت الخانية الشيبانية شبيهة بالنظام الصفوي في إيران؛ كان القادة في حالة صراع ضد جملة القوى الأويماقية والقبلية المسيطرة على المناطق.

استمدت الخانية الشيبانية، مثل غيرها من الأنظمة الإسلامية، شرعيتّها من الدمج بين انتماءين: إسلامي سني من ناحية وثقافي أدبي فارسي من ناحية أخرى. تبنى الخانات عنواني خليفة الرحمن وإمام الزمان، واقتبسوا أحاديث نبوية مؤيدة لحكمهم، وأصبحوا تلاميذ ومريدين لشيوخ الطريقة النقشبندية في التصوف. شعراء البلاط دَبَّجوا قصائد المديح، وفنانون كُلفوا برسم اللوحات، ونشاطات أدبية تمت رعايتها لتصوير الشيبانيين أمراء أتراك ـ فرس. تُرجمت أشعار الشاهنامه إلى اللغة التركية وعدد كبير من المثقفين الإيرانيين جاؤوا إلى ما وراء النهر، حيث اهتدوا إلى أولياء نعمة كرماء من الأوزبك. وهكذا فإن الشيبانيين حافظوا على طبعتهم الخاصة من التراث التيموري وأوجدوا الدولة الإيرانية ـ الإسلامية الخاضعة للسيادة الأوزبكية.

لم تتخلف النخب الدينية عن شرعنة النظام. وهذه النخب كانت تضم، فيمن تضم، القضاة والعلماء العاكفين على التعليم في المدارس، غير أن المركز القيادي كان، منذ الفترة التيمورية، عائداً للنقشبنديين. والنقشبنديون هؤلاء منتسبون إلى الطريقة الخوجاغانية 'طريقة الشيوخ'، التي أسسها يوسف الهمذاني (1048 ـ 1143). أسهم تلميذه أحمد اليسوي في نشر الإسلام بين الأقوام التركية. وضريح أحمد في ياسي بناه تيمور تعبيراً عن الولاء للتراث الصوفي التركي. خلفه عبد الخالق الغوجداواني (ت 1220)، أحد كبار شيوخ بخارى، واستحدث المبدأ الروحي والاجتماعي الحاسم الذي أصبح فيما بعد معياراً لتحديد الموقف النقشبندي: العزلة في المجتمع ـ تقوى داخلية معبر عنها بنشاط خارجي على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. ومن ثم أخذت الطريقة اسمها من بهاء الدين نقشبند (ت 1389). كان عبيد الله (خوجا) أحرار (1404 ـ 1490)، وهو مزارع وتاجر غني، ذاع صيته بوصفه متصوفاً وصاحب قدرات سحرية خارقة، الشخصية المهيمنة في أواخر القرن الخامس عشر. كان مستشاراً

للأمراء، وأستاذاً لشعراء مشهورين، وشيخاً متمتعاً باحترام عامة الناس. لعب، مع شيوخ تصوف آخرين، دوراً سياسياً كبيراً في حماية كتل سكانية مسلمة من الاضطهاد، وفي كسب قلوب الملوك وأرواحهم، وفي الدفاع عن الطريقة الإسلامية في الحياة.

فيما كان الحكم الشيباني عاكفاً على بناء أحد بدائل دولة ومجتمع إيراني - إسلامي، ثمة قوى تاريخية أكبر كانت منخرطة في عملية إحداث تغييرات عميقة في آسيا الداخلية. عبر القرون كانت ثروات ما وراء النهر قد روكمت من موارد التجارة والصناعات اليدوية. ثمة تجار، وقادة دينيون أغنياء، وموظفون حكوميون كانوا قد شاركوا في الاتجار مع الصين وروسيا. كذلك كانت بخارى، وسمرقند وطشقند وياسي وغيرها مراكز نشيطة لصناعة الحرير، والقطن، والجلود، والبسط، والحلي، والحفر الخشبي، والمعادن، والورق. وكان العاملون في الحرف منظمين في روابط تحت قيادة رسميين معينين من قبل الحكام، ولكنهم كانوا يحافظون على نوع يخصهم من التضامن الاجتماعي والديني المستند إلى عطف النقابات على أولياء شفعاء من شيوخ تصوف، وطقوس دينية مشتركة.

غير أن عوامل صعود الصفويين وغلق الطريق الإيرانية المفضية إلى المحيط الهندي، واجتياح الروس لمنطقة الفولغا، والفوضى المصحوبة بانعدام الأمن في الداخل، خلال القرن السادس عشر، تمخضت جميعاً عن تقويض تجارة آسيا الداخلية. كذلك تسارعت عملية تدهور أحوال طرق آسيا الداخلية من جراء اكتشاف طرق بحرية جديدة بين أوروبا وجزر الهند الشرقية، وبسبب التوسع الروسي لاحقاً عبر سيبيريا وصولاً إلى المحيط الهادي ما أدى إلى فتح طرق جديدة إلى الصين. حُرمت آسيا الداخلية من الثروات الاقتصادية من ناحية ومن الحوافز الثقافية من ناحية أخرى. فالطرق التي كان قد سبق لها أن جلبت تأثيرات دينية وثقافية كثيرة بما فيها التأثيرات البوذية والمسيحية، باتت مهجورة. وما إن تم قطع أسباب الاتصال بالعالم الخارجي الإسلامي، حتى سادت النزعة الإقليمية الضيقة، والاستنقاع الاقتصادي، والتشظي السياسي. انطوى تدهور تجارة آسيا الداخلية على عرقلة الجهود الشيبانية الرامية إلى الحفاظ على دولة

ممركزة. حُرم الخانات من الموارد الضريبية، والتجار من الارباح، والنخب الدينية من فرص الاستثمار. وانزلق زمام السلطة إلى أيدي زعامات قبلية وأويماقية. من نهاية السلالة الشيبانية (1598) إلى القرن التاسع عشر، ظلت الإدارة السياسية الممركزة الإنجاز النادر والهش لحكام ذوي كفاءات استثنائية.

غير أن القرن التاسع عشر جاء مصحوباً بنوع من الصحوة. فبخارى (ما وراء النهر)، وخيوه (خوارزم)، وخوكند (فرغانة) باتت مراكز لمجتمع إسلامي مزدهر مجدداً. في بخارى، كانت السلالة الشيبانية قد تركت مكانها للسلالة الأستراخانية (1599 ـ 1785)، التي لم تحافظ إلا على الحدود الدنيا من التقاليد الشيبانية. بدورها تركت هذه الأخيرة مكانها لسلالة المانجيت (1785 ـ 1920). وأول حكام سلالة المانجيت هو مراد الذي مارس الحكم أميراً لا سلطاناً، إلا أنه ادعى أيضاً نوعاً من أنواع المرجعية بالاستناد إلى غزواته وخدماته على صعيد الدفاع عن الأمة الإسلامية وتدبير شؤونها وكاريزميته الشخصية المستمدة من انتسابه إلى النبي.

في ظل سلالة المانجيت واصلت بخارى اتباع النمط الشيباني الأساسي. كانت الدولة خاضعة لحكم الأمير الذي كان يخدمه كوش بيغي، أو الوزير الأول، مع فريق من الموظفين الإداريين الفرس. كانت المنطقة مقسمة إلى ولايات ومناطق جباية ضرائب مؤلفة من مجموعات قرى ومزارع أو عزب خاضعة لسلطة الشيوخ أو الآقصقالات (ذوي اللحى البيضاء). كانت الأقاليم والموارد الضريبية موزعة بين الأمير وكبار الأعيان. في القرن التاسع عشر، نسبة قريبة من 12 بالمئة من الأراضي القابلة للتكليف بالضرائب كانت عائدة إلى الحاكم، و56 بالمئة إلى الدولة، و24 بالمئة إلى الأوقاف، و8 بالمئة لباقي الكتلة السكانية. كانت أراضي الدولة قابلة للتكليف بضرائب نقدية وعينية على حد سواء، مع تكييف المعدلات بما يتفق مع وحدة المساحة وكمية الماء ونوع المحصول، بغية تقدير القيمة التقريبية للإنتاج. أراضي الدولة هذه كانت، عموماً، تُمنح للأعيان القبليين ثمناً لوعود بتزويد النظام بوحدات عسكرية. كان من الممكن أيضاً أن يتم تقديم هذه الاراضي هدايا دائمة بدلاً من أن تكون مشروطة ومؤقتة.

في القرن التاسع عشر ناضلت السلالة المانجيتية بنجاح في سبيل اختزال سلطات زعماء القبائل والاويماقات. قام الامير نصر الله (1826 ـ 1860) بإزاحة زعماء أوزبكيين معادين عن مناصبهم وإحلال موظفين فرس وتركمان وعرب محلهم. كذلك أقدم على مصادرة أراض وإعادة توزيعها على أنصاره شرط عدم التوريث، وعلى ضبط العلاقات بين كبار ملاك الأرض والفلاحين. عملية التعزيز هذه جاءت مدعومة بتوطين رعاة أوزبك ما أدى إلى إغناء مرجعية الأمير بإضافة المزيد من الرجال والمساحات إلى دائرة نفوذه. بقي الزعماء المحليون، مع ذلك، محتفظين بقلاعهم وخدمهم، وبجزء قليل من مواردهم.

كما في إيران والإمبراطورية العثمانية، كانت لبخارى إدارة دينية خاضعة لتحكم الدولة تابعة لمرجعية شيخ إسلام (رئيس دائرة إفتاء) وقاضي قالان، كان ممسكاً بزمام التحكم بالإدارة القضائية، والمعاهد، والمدارس الابتدائية، والجوامع. كان القضاة ومعاونوهم يعينون في النواحي. وكان المفتون يتولون مهام تسجيل الشهادات، وتثبيت الأدلة، وتفسير الشرع، وحضور الاجتماعات المعقودة لإصدار الأحكام حول مدى توافق قواعد الدولة التنظيمية مع الشريعة. ثمة مثقفون شغلوا الوظائف التعليمية في أكثر من 110 معاهد وكانوا يعلمون في المدارس الابتدائية. كانوا منظمين في تسلسل هرمي من ثلاث درجات: الأوراق، والصادور، والصدر، كانت عناوين شرف ممنوحة للمثقفين خريجي المدارس والمضطلعين بوظائف. أصحاب هذه المراتب تمتعوا بالتانخو (حقوق جباية الضرائب) وبهبات أرض. موظف يحمل لقب الرئيس كان نظيراً للمحتسب في الشرق الأوسط، وهو المسؤول عن تطبيق ممارسات السوق السليمة والأخلاق العامة الحميدة. كان الرئيس قادراً على إلزام المخالفين المسلمين بالالتحاق بالجامع أو المدرسة لتحسين معرفتهم وممارستهم، وثقافتهم الدينية. الحياة الدينية للحي كانت تحت إدارة أئمة يتولون إمامة الصلوات الجماعية، ويقودون مراسم الزواج، والدفن، إلخ. مجمل التنظيم الديني المعقد كان خاضعاً للأمير الذي كان يقوم بتعيين كبار القضاة والمفتين، وأساتذة الكليات، وغيرهم من الموظفين.

تعزز النفوذ الاجتماعي لطبقة رجال الدين العلماء في بخارى من جراء

تنظيمهم التعاوني. كانت المؤسسة الدينية تضم جماعات ذات امتيازات مثل السادة (جمع سيد)، بمعنى أحفاد النبي، والأمراء، بمعنى أحفاد الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول، والخوجات، بمعنى أحفاد أوائل الفاتحين أو الغزاة العرب. هذه الجماعات كانت سلالات داخلية الزواج متمتعة بالاحترام الشعبي والامتياز الديني. وعلى افتقارهم إلى التنظيم رسمياً، كان العلماء المنخرطون في التعليم ينعمون بقدر غير قليل من الدعم السياسي والاجتماعي من جانب جمهور طلابهم. وجنباً إلى جنب مع السلالات العائلية كانت ثمة الأخويات الصوفية بما فيها النقشبندية، والقادرية، والكبراوية. كان شيوخ التصوف يحظون بأعداد لافتة من الاتباع بمن فيهم التلاميذ المباشرون والإخوة العاديون المنتسبون إلى الطرق الصوفية. درج دراويش التصوف على عادة العيش في الخانقات (الزوايا)، وأداء الصلاة في مزارات أضرحة شيوخ مبجلين. كانت للمتسولين من الصوفيين المعروفين باسم القلندريين جمعيتهم الخاصة. كذلك بقي التصوف ظاهرة مهمة لدى الكتل السكانية الريفية والرعوية، حيث كانت الصوفية كثيفة التوجه نحو تقديس الأولياء، والطبابة، واستخدام الحُجُب. كانت السلالات المقدسة، والأخويات الصوفية، والنقابات الطالبية تشكل مجتمعة قوة ذات شأن في مجتمع بخارى.

كان النفوذ الديني طاغياً كذلك على ذهنية الكتلة السكانية البخارية. وقد تجلى هذا بأوضح وأعم صوره في إجلال قبور الأولياء. قبر تيمور في سمرقند صار مزاراً، مثله مثل أضرحة عدد كبير من شيوخ الطريقة النقشبندية وأساتذتها. وحين كان أي مزار يبدأ باكتساب شهرة واسعة كان يتم عموماً تبنيه من قبل طريقة صوفية تباشر تلقي هدايا الزوار وصدقاتهم. تقديس علي كان واسع الانتشار حتى بين السنة، لأن علياً كان الوليّ الشفيع بالنسبة إلى حافري القنوات والجنود. بيبي ششامبة (السيدة ثلاثاء) و'السيدة حلّالة المشاكل' كانتا وليّتي شفاعة النساء. وكانت النقابات الحرفية منظمة تحت عناوين أولياء معينين وذات طقوس جماعية. ومن شفعاء الحرف كان نوح ولي النجارين، وداود ولي الحدادين وصناع المعادن. كذلك درج المسلمون على إحياء البَيْرَمَيْن (عيدي الأضحى ورمضان)، وذكرى مولد النبي. غير أن الروحانية الإسلامية كانت تتعدل

بنوع من الثقافة الشعبية النابضة بالحياة، تلك الثقافة التي تضمنت تسالي دنيوية يوفرها موسيقيون، وراقصون، وبهلوانات، ومشعوذون، وسحرة، وغجر. كذلك كان الأهالي يستمتعون بتعاطي التبغ، والشاي، والخمر.

وعلى الرغم من طول عمر هذه الدولة والمجتمع، فإن تغييرات مهمة كانت تحصل في القرن التاسع عشر. أولاً، كانت أعداد الفلاحين المحرومين من الأرض تتزايد وتواجه الدولة صعوبة في تحصيل الضرائب. كما من قبل، مع السير قدماً في توطين الأوزبك، تخلف الري عن وتيرة الاستقرار، بسبب افتقار جيل المزارعين الأول إلى المهارة من جهة، ونتيجة للصراعات السياسية المحتدمة حول التحكم بالماء من جهة أخرى. فرغم وجود مساحات كافية ومناسبة للرعي، بقيت مساحات الأراضي المناسبة للزراعة والاستنبات مفرطة الكثافة السكانية.

كذلك تمخض تعزيز القرن التاسع عشر لدولة بخارى عن ظهور طبقة وسيطة جديدة جاسرة بين النخب الحاكمة وجماهير الفلاحين والرعاة. تألفت هذه الطبقة من أعداد من صغار الموظفين، وكتبة الدواوين، وأمناء السر، والحُجّاب، والمراسلين، وعناصر الشرطة. مدعومة بتجارة بخارية (نسبة إلى بخارى) نشيطة مع أفغانستان وإيران والهند وروسيا، صارت البرجوازية التجارية، هي الأخرى، أكثر أهمية. كانت بخارى متحكمة بتجارة آسيا الوسطى على صعيد الحرير الخام والمنسوجات الحريرية. تجارها كانوا ينظمون صناعات قطنية ويمولون مؤسسات مصرفية متواضعة. ومع ظهور نخبة تجارية متنامية، أصبحت الملكية الخاصة وملكية الأفراد للأرض أكثر أهمية بين عامي 1840 و1870.

وبالمثل فإن منطقتي فرغانة وخوارزم شهدتا عمليتي إعادة تنظيم. قبل القرن الثامن عشر، كانت فرغانة مقسمة إلى عدد من الدول الصغيرة الخاضعة لحكم زعماء دينيين، أما في أوائل القرن الثامن عشر هذا فإن مهاجرين أوزبك تولوا السلطة وأجبروا القبائل القازاقية والقرغيزية المحيطة على الإذعان للدولة الجديدة التي اتخذت خوكند عاصمة لها. جاء تعزز خانية خوكند مستنداً إلى اقتصاد مزدهر كانت فيه الزراعة المروية، وإنتاج القطن والحرير، والتجارة مع كاشغر وبخارى وخيوة موارد دخل بالغة الأهمية. كانت خوكند نقطة اللقاء التي

يتم فيها بيع البضائع الروسية والصينية وشحنها من جديد. غير أن عملية تعزيز سلطة الدولة ما لبثت أن تعطلت من جراء الصراع على التحكم بالأرض بين الكتلة السكانية المستقرة المفرسنة وأقوام القبجاق القبلية. مرت خوارزم بمرحلة موازية من تعزيز الدولة والتنمية التجارية في القرن التاسع عشر. إلا أن جهود محمد رحيم الاول (1806 ـ 1825) الرامية إلى مركزة الدولة الخوارزمية باءت بالفشل من جراء الصراع المطرد مع الكتلة السكانية القبلية التركمانية المدعومة بأعداد من شيوخ التصوف.

مقوَّضةً بفعل طوفان من الصراعات بين السلالات الحاكمة، وزعماء القبائل والأويماقات، والكتل السكانية الرعوية والمستقرة، صارت مجتمعات آسيا الداخلية فريسة للتوسع الروسي. تمثلت العوامل المسيطرة على التوسع الروسي بطموحات الجنرالات الروس من جهة، واستعداد القياصرة لتحمل مبادرة أولئك الجنرالات مع الرغبة في الإفادة من نجاحاتهم من جهة ثانية. مدفوعة بالحرص على تأمين حدودها، والتحكم بالتجارة، واستغلال مساحات زراعية خصبة، كانت روسيا قد نجحت سلفاً في قضم السهوب التترية والقازاقية. كان من شأن المزيد من التوسع أن يمنح روسيا ميزات سياسية وتجارية مع إيران والهند والصين ويمكنها من قطع الطريق على منافسة بريطانية محتملة.

من قواعدهم في السهوب القازاقية تمكن الروس من احتلال طشقند في العام 1865، وسمرقند في العام 1868، وأجبرت بخارى على دفع التعويضات والانفتاح على التجارة الروسية. تم قضم خوكند في العام 1876، وإقليم شرق قزوين في العام 1881، وجرى الاستيلا على البامير في العام 1895. كذلك أبدت بريطانيا العظمى اهتماماً بآسيا الداخلية بوصفها امتداداً بعيداً لمنطقة نفوذها الهندية. في مؤتمر برلين (1878) وبموجب معاهدة 1907، جرى تقسيم آسيا الوسطى وأفغانستان والهند إلى منطقتي نفوذ روسية وبريطانية. كان الروس قد أنجزوا، إذاً، مع حلول أواخر القرن التاسع عشر، استكمال إمبراطوريتهم الآسيوية الداخلية، وأصبحوا أصحاب السيادة على التتر، والقازاق، والأوزبك، وغيرهم من أقوام العمق الآسيوي.

تركستان الشرقية والصين

كذلك كانت تركستان الشرقية منطقة أقوام بدوية ومدن زراعة وواحات مهمة. فمنذ زمن الغزوات المغولية، كانت تركستان الشرقية، وأجزاء من السهوب الشمالية، وأجزاء من بلاد ما وراء النهر، خاضعة اسماً لسيادة خانات الجغطاي، خلفاء جنكيز خان. في منتصف القرن الرابع عشر، كان الجغطاي محصورين في تركستان الشرقية. وقلما كانت السيادة الجغطائية أكثر من اسمية. ثمة زعماء قبليون ومعهم حكام من الواحات ظلوا محافظين، عموماً، على استقلالهم الذاتي. غير أن تركستان الشرقية ما لبثت أن أصبحت مرتدية جلباب الثقافة التركية ـ الإسلامية. كان الأمر نتيجة عملية طويلة بطيئة شحيحة التوثيق شهدت هداية أقوام مغولية إلى الإسلام وإدخالها في ملكوت عدد من اللغات التركية. حكام مسلمون حاولوا توظيف الإسلام لشرعنة الحرب ضد الأقوام غير المسلمة. حين أصبحت منطقة كومول (كومي ـ حامي) خاضعة للحكم الإسلامي في العام 1513، كان الإسلام متمتعاً بقبول واسع في حوض التاريم وكانت اللغة الجغطائية مستمرة في الانتشار بوصفها لغة أدبية. ثمة جوامع اصطفت على امتداد الطرق التجارية بين آسيا الداخلية والصين. إلا أن التوسع الإسلامي لَجَمه الأويرات (المغول) الذين اعتنقوا البوذية في نهاية القرن السادس عشر. غير أن جزءاً كبيراً من سكان آسيا الداخلية، خارج منغوليا والتيبت، كان مسلماً أو بات خاضعاً لسيادة إسلامية.

لعل أكثر تجليات النفوذ الإسلامي إثارة للدهشة هو ذلك الذي تمثل بدور الخوجات (الملالي) أو شيوخ التصوف الذين دأبوا، بإصرار، على إرجاع نسبهم البيويولوجي جنباً إلى جنب مع انتمائهم الروحي إلى النبي محمد أو إلى أوائل الخلفاء الراشدين. ربما كان أوائل ريادیي هذه الشخصيات هم الدراويش أو الأولياء الجوالون، وأطباء الإيمان، وصانعو المعجزات ممن كانوا في القرن الرابع عشر يتمتعون بالمهابة المحلية، ويكسبون الرزق من الصدقات والأعشار التي يحصلون عليها من ملاك الأراضي، ويصاهرون العائلات المرموقة. من نواح كثيرة كان هؤلاء يشبهون شرفاء المغرب على صعيد قيامهم بالجمع بين

المواصفات الصوفية والتحدر من النبي. تدريجياً بلغ الخوجات (الشيوخ) مراتب أعلى من مراتب الحكام الزمنيين الذين أصبحوا جميعاً تلامذة ومريدين. أفراد ذرية مخدومي أعظم (ت 1540)، سيد بخارى الروحي، أضحوا المستشارين الرئيسين لحكام كاشغر وياركند المحليين، ثم ما لبثوا مع الزمن أن صاروا حكام هاتين المدينتين. بين عامي 1678 و1756 خضعت كاشغر لسلالة خوجات (مشايخ) ادعوا الانتساب إلى محمد، ورئاسة طريقة صوفية، وعلاقة قرابة مع جنكيز خان. قام الخوجات، إذاً، بتوحيد طرفي مجد السلطة الروحية والسياسية. ما لبثت الحروب الطائفية أن دفعت الخوجات إلى مناشدة الأقوام البدوية ملتمسين الدعم السياسي. وهو تدبير لم يتأخر في التمخض عن إضاعة الواحات لاستقلالها.

فيما كان خان الجغطاي، وخوجاتُهم، وزعماؤهم القبليون يحكمون تركستان الشرقية، كانت إمبراطورية أويراتية - مغولية جديدة عُرفت باسم الاتحاد الدزونغاري، الحلقة الأخيرة في سلسلة إمبراطوريات آسيا الداخلية البدوية الكبرى، في طور الإنشاء. تعود بدايات الاتحاد الدزونغاري إلى الفترة الممتدة بين عامي 1400 و1550، حين تعرضت الأقوام المغولية للقطع عن الأسواق الصينية فاضطرت إلى الزحف غرباً وشمالاً إلى قلب تركستان الشرقية، والسهوب الشمالية، وما وراء النهر. ومع حلول أوائل القرن السابع عشر كانت إحدى الخانيات الأويراتية قد أصبحت موجودة - نفوذها قائم على التجارة والتحكم بالفلاحين - وبادر قادتها إلى اعتناق ديانة اللاما التيبتية عقيدة دينية للاتحاد. ساهمت البونية، كما فعل الإسلام، في رعاية نوع من الوحدة السياسية الجامعة لأقوام رعوية ودفعها إلى الالتحاق بركب كتل سكانية مستقرة. متوسعين غرباً شن الأويرات هجومهم على القرغيز والأوزبك، منافسيهم على المراعي كما على الوصول إلى أسواق الماشية في ما وراء النهر، واجتاحوا حوض التاريم. تمكن الأويرات، متحالفين مع الطوائف الدينية في كاشغر وياركند، من الإمساك بزمام السيطرة على مدن الواحات ومن تنصيب الخوجات (الشيوخ) ولاة تابعين لهم.

إلا أن توسع الأويرات ما لبث أن استفز تدخل الصين. طالما ظلت الأخيرة

ترى آسيا الداخلية جزءاً من ملكوتها الطبيعي، وبقيت حريصة على حماية حدودها من أي إغارات بربرية. درج الصينيون على عد حكام آسيا الداخلية موالي تابعين لهم. وتحت مسميات عمليات تحصيل خراج وتبادل هدايا كان الصينيون يستوردون الخيل والفراء والمعادن واليشم (الجاد) ثمناً للورق والمنسوجات والعقاقير والشاي والخزفيات. واصل الصينيون خطتهم التجارية والدبلوماسية في ظل افتراض أنهم أصحاب التفوق الثقافي والسياسي وعد المبادلات كلها نوعاً من الخراج. ومع حلول عام 1759 ألحق الصينيون الهزيمة بالدزونغاريين، وسيطروا على مدن الواحات، وطردوا الخوجات، وضموا تركستان الشرقية. يضاف إلى ذلك أن الصينيين جعلوا قازاق الشرق وخوكند من روافدهم. مع هذه الجهات الجديدة التابعة تبادل الصينيون الحرير والشاي والخزف مقابل الخيل والماشية والمنتجات الروسية.

أدى اجتياح تركستان الشرقية إلى إخضاع كتلة سكانية مسلمة جديدة للسيطرة الصينية. أقدمُ المسلمين في الصين كانوا جنوداً عرباً قادمين من آسيا الداخلية وتجاراً عرباً استقروا في كانتون في القرن الثامن. ورغم كونهم مقيمين دائمين كان العرب يُعدون أجانب، ورعايا حكام مسلمين بعيدين، ومتمتعين بنوع من السلطة القضائية الخارجية الخاضعة لموظفيهم هم. جاءت الغزوات المغولية وعملية تأسيس السلالة اليوانية (1271 ـ 1368) لتعزز مكانة الكتلة السكانية المسلمة. عمد المغول إلى استخدام إداريين وجباة ضرائب مسلمين، وإلى تشجيع التجارة بين الصين وآسيا الداخلية، وإلى رعاية هجرة وتوطين مسلمين ليس فقط في شمال غرب الصين بل وفي جنوب غربها مع يونّان. في عدد كبير من المدن، بادر مسلمون يعيشون في ظل قيادة مَنْ عندهم مِنْ شيخ إسلام وقضاة، إلى شغل أحياء منفصلة مزودة بجوامع وبازارات. في ظل سلالة المينغ (1368 ـ 1644) ثمة مسلمون عملوا في خدمة الأباطرة فلكيين، وعرّافين، ومترجمين، وموظفي بريد، وقطائريين (مسيّري قوافل).

في فترة المينغ كان اسم هوي يطلق على الصينيين ذوي العقيدة الإسلامية، والأجانب الذائبين في البوتقة والصينيين المهتدين إلى الإسلام. تبنى

المسلمون الكلام، والأسماء والعادات والأزياء وسائر السمات الخارجية الأخرى المميزة لكون المرء صينياً. ثمة كُتّاب مسلمون في هذه الفترة حاولوا إظهار مدى سهولة التوفيق بين الإسلام والكونفوشيوسية ومدى تطابق اللاهوت الصيني والتاريخ الإسلامي. غير أن المسلمين ظلوا، مع ذلك، محتفظين بهوية إسلامية داخلية محددة بطقوس صلواتهم، وأسمائهم العربية، وانتماءاتهم الطائفية. وفق مرجعية إمام معين كان للمسلمين جوامعهم، ومدارسهم، ومرافقهم الخيرية، ومؤسساتهم الوقفية الخاصة. غير أن مسلمي الصين لم يكونوا جماعة منظمة. لم يكن ثمة أي وحدة بين العديد من جماعات المصلّين المختلفة، وكان أفراد الهوي مبعثرين على نطاق واسع. تعاملت سلالة المانشو مع الهوي عبر تأكيدات عنصري العصا والجزرة، أي الحماية والعقاب، مع سياسة براغماتية قائمة على قمع المقاومة والتسامح مع التباينات الدينية. فطوال بقاء الهوية الإسلامية محجمة عن التدخل في تماثلهم الخارجي، فإن هذه الهوية بقيت مقبولة لدى الصينيين. دام هذا التعايش حتى اندلاع حركات التمرد الإسلامية الكبرى في القرن التاسع عشر.

كانت الكتلة السكانية المهزومة حديثاً في تركستان الشرقية شديدة الاختلاف عن الهوي الذائبين في البوتقة الصينية. كان المسلمون التركستانيون بأكثريتهم من الأويغور والقازاق، ولم يكونوا منصهرين في بوتقة نمط الحياة الصيني. في ظل التبعية الصينية تم الحفاظ على الهوية الإسلامية لكل من الكتلتين السكانيتين الحضرية والبدوية على حد سواء. كانت كاشغر موقع الضريح المتمتع بقدر كبير من التبجيل لحضرت آفاق وعائلته. كان المتسولون والدراويش يعيشون في المقابر؛ وكانت مستعمرات دينية تحيط بالقبور والأضرحة. مخلفات متبقية مما قبل الإسلام مثل البيارق المرفرفة، وذيول الياك، وأكوام القرون كانت توحي بالاحترام المخصص لهذا المكان. ففي حين أن مسلمي الصين بالذات كانوا قد أصبحوا أقلية دينية صينية فإن مسلمي آسيا الداخلية بقوا سياسياً كتلة سكانية تابعة غير صينية.

إدارة تركستان الشرقية كانت مستندة إلى بنية فوقية مؤلفة من حاميات صينية وضباط إدارة صينيين في عدد من مدن الواحات مثل كومول،

وأورومتشي، وكاشغر، وخوتان وغيرها، كانوا يمارسون الحكم من خلال زعماء محليين مسلمين (بكوات). كان الأخيرون - البكوات - يتولون تحصيل الضرائب، وضبط الحصص المائية، إدارة العدل، وصيانة النظام. وكانوا يُمنحون قطعاً من الأرض وأقناناً لتمكينهم من تسديد تكاليف مناصبهم، ثم كانوا يحاولون مضاعفة هذه الحيازات وتحويلها إلى ملكيات خاصة. جاء الحكم الصيني بفترة أمن وازدهار تجاري. ومع حلول عشرينيات القرن التاسع عشر كانت المساحات المزروعة في واحة كاشغر قد تضاعفت، وكان يتم جلب فلاحين صينيين من أجل استصلاح المساحات البائرة من الأراضي.

غير أن مسلمي آسيا الداخلية لم يصلوا، في أي وقت من الأوقات، إلى مستوى التسليم بالحكم الصيني. ثمة حركة دينية إسلامية، عُرفت باسم تعاليم جديدة (هسين - تشياو)، وهي صيغة من صيغ الطريقة النقشبندية، أطلقها مامينغ - هسين، الذي جاء إلى الصين في العام 1761. كان مطلق الحركة هذا قد درس في ياركند وكاشغر، وراح يبشر بنوع من التصوف المعبر عنه بالتلاوة العالية للقرآن، والصلوات المصحوبة بهزات الرؤوس وخبطات الأقدام الشبيهة بالرقص، والإيمان بالمعجزات والأحلام، وتقديس الأولياء الصالحين. كان أعضاء الطريقة الجدد يؤمنون بأن العقيدة أهم من العائلة. كانوا إصلاحيين معادين للممارسات القديمة كما للنخب السياسية. اجتذب مامينغ أنصاراً في إقليم كانسو، وقاد في العام 1781، تمرداً ضد الحكم الصيني. سرعان ما تم قمع الحركة، ولكن هذا أفضى إلى استثارة انتفاضات أخرى قام بها مقاتلون قرغيز. أدى الاضطراب السياسي في تركستان الشرقية إلى إغراء الخوجات (المشايخ)، حكام كاشغر السابقين الذين كانوا قد لاذوا بخوكند، بالسعي إلى استرجاع حيازتهم السابقة. وبين عامي 1820 و1826 شنوا سلسلة من الهجمات على الأراضي الصينية، مدعومين بالقرغيز والأويغور المحليين. كذلك كان حكام خوكند يتطلعون إلى منطقة نفوذ أكبر في تركستان الشرقية. وبسبب الاستياء من القيود السياسية والتجارية الصينية، طالبت خوكند بحق التحكم بتجارة القوافل وتعيين جباة الضرائب في كاشغر. لم تفض التنازلات الصينية إلا إلى نوع من توسيع

نطاق التجارة والنفوذ الخوكنديين في تركستان الشرقية، مع نوع خفي من الدعم الخوكندي لطموحات الخوجات (المشايخ).

لم يكن ضعف سلالة التشينغ (1644 ـ 1911) في تركستان الشرقية إلا عَرَضاً من أعراض الانهيار العام للإمبراطورية الصينية. من جراء الابتلاء بسلسلة من الانتفاضات الإقليمية الشبيهة بانتفاضة تايبنغ، اضطر التشينغ إلى السماح لرعاياهم بتنظيم القوات المسلحة المحلية مع الإبقاء مع ذلك على اعتصارهم للمزيد من الضرائب. العداء الصيني للمسلمين والمطالبة بإذابتهم في البوتقة الصينية زادا أيضاً مع انهيار حكم التشينغ. تمخض سوء حكم التشينغ عن حركات تمرد إسلامية في يونّان، وشنسي، وكانسو، وتركستان الشرقية. فالمذهب الحنفي الذي يشرعن العصيان في حال فرض قانون غير إسلامي أو إذا قامت أرض غير مسلمة بفصل بعض المسلمين عن بعضهم الآخر، وفَّر أساساً شرعياً لتأسيس جمعيات سرية وإشعال الانتفاضات. جرى تحريك الوعي الديني والسياسي الإسلامي بفيض متدفق من الأدبيات الإسلامية المؤكدة لأهمية الالتزام بتعاليم النبي، والتقوى، وتنفيذ أوامر الله. هذه الأدبيات العائدة إلى القرن التاسع عشر شددت على تفوق الإسلام وهاجمت الحضارة الصينية بدلاً من العمل على إيجاد نوع من اللغة المشتركة معها. لم يعد مثقفو الإسلام الصينيون يصرون على أوجه الشبه بين الإسلام والكونفوشيوسية، بل صاروا يحضون المسلمين على الالتزام الصارم بالشريعة الإسلامية ونبذ العادات الصينية. إن انتفاضات القرن التاسع عشر الإسلامية تعززت أيضاً بتأثيرات إصلاحية إسلامية قادمة من الهند كما من أجزاء أخرى من آسيا الداخلية.

سلسلة من العصيانات الإسلامية في يونّان تكللت بتأسيس دولة إسلامية مستقلة دامت بين عامي 1856 و1873 تحت قيادة تو ون ـ هسيو الذي اتخذ لنفسه عنواني قائد المؤمنين والسلطان. الانتفاضة الإسلامية الرئيسة في إقليم شنسي كانت بقيادة ما هوا ـ لونغ، الذي كان يمثل حركة التعليم الجديد. في هذا المثال أخذ الانفصال الإسلامي طابعاً صينياً استثنائياً. تبنى هوا ـ لونغ اسم تسونغ ـ تا آ ـ هونغ أو الجنرال آ ـ هونغ العظيم، الذي هو اسم إسلامي، ولكنه يعني، لدى كتابته

بالأحرف الصينية 'الحصان أصبح تنيناً'، ما أدى إلى استحضار رمزين، صيني من ناحية وإسلامي من ناحية ثانية في الوقت نفسه. أقدمت الطائفة الجديدة على تبني رموز صينية جنباً إلى جنب مع الأساس الراسخ للنزعة الإحيائية الإسلامية مع مضاعفاتها السياسية الانفصالية. وتحت قيادة هوا ـ لونغ هذا تمردت كوتشا وإيلي ما أدى إلى بتر صلات الصين بكاشغر.

منتهزاً فرصة الضعف الصيني، بادر خان خوكند إلى إرسال الخوجات الباقين إلى كاشغر مع مرؤوس عسكري يدعى يعقوب بك لفرض السيطرة على الأقوام القرغيزية والأويغورية. لم يتأخر يعقوب في اجتياح الجزء الأكبر من تركستان الشرقية ودول الواحات. حكم باسم الشريعة، وفرض الشرع الإسلامي، وأغرق الجوامع بالهدايا. إلا أنه بقي معتمداً بالنسبة إلى تركيبة جيشه على الخوكنديين، والأفغان، وغيرهم. وفي تحد مباشر للسلطات الصينية أعلن تبعيته للسيادة العثمانية؛ واعترف به العثمانيون أميراً في العام 1873.

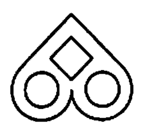
مصير يعقوب، مثله مثل مصير الانتفاضات الإسلامية، كان مرتبطاً بالمناورات الروسية والبريطانية. ففي القرن التاسع عشر كانت تركستان الشرقية موضع تنافس بين الروس والبريطانيين؛ الطرفان كلاهما، كانا مهتمين بالفوائد التجارية كما بحماية مناطقهما الحدودية في كل من روسيا والهند. عموماً، كان البريطانيون يخططون للتعاون مع حكام محليين أصدقاء للجم التقدم الروسي الزاحف، غير أنهم بادروا، في أواخر ستينيات القرن التاسع عشر إلى دعم جهود الصين الرامية إلى إخماد الانتفاضات المحلية خوفاً من أن يتمخض تفكك الصين عن إعاقة وصول البريطانيين إلى آسيا الداخلية. أفضى احتلال الروس لمنطقة إيلي في العام 1871 إلى جعل البريطانيين يرون يعقوب بك عازلاً محتملاً وسداً أمام المزيد من التوغل الروسي في آسيا الداخلية. في العام 1874 زودوه بعدد قليل من البنادق. صحوة للسلطة الصينية تحت قيادة الحاكم تسو تسونغ ـ تانغ (1812 ـ 1885) وضعت حداً لكل من يعقوب والهواجس البريطانية. اعترف تسو بالقوات الصينية، وأعاد اجتياح شنسي وكانسو، واستولى على آكسو وكاشغر مع حلول عام 1878، واضطهد التعاليم الجديدة. وفي العام 1881 تفاوضت الصين

وروسيا على معاهدة أعادت منطقة إيلي إلى الصين ومهدت الطريق لإعادة تنظيم تركستان الشرقية بوصفها ولاية أو مقاطعة خاضعة لإدارة مدنية صينية. حاملة اسم كسينيانغ أصبحت جزءاً من الصين في العام 1884. ومع حلول ذلك التاريخ كانت آسيا الداخلية كلها قد أصبحت خاضعة لحكم إما الروس أو الصينيين. لم يبق سوى تعيين الحدود بين روسيا والصين ورسمها في العام 1892، وبين روسيا وأفغانستان في العام 1895. تمخض توسع القوتين الإمبراطوريتين العظميين عن وضع حد لثلاثة آلاف عام من الهجرات البدوية والإمبراطوريات.

شكلت مجتمعات آسيا الداخلية، حتى الاجتياح الروسي والصيني، إذاً، أنموذجاً لسلسلة من أنماط المجتمع الإسلامي. في السهوب الشمالية وتركستان الشرقية، ثمة جملة من الأقوام منها التتر، والأوزبك، والقازاق، والقرغيز، والأويغور، وغيرهم، كانت منظمة في وحدات عائلية واتحادات فضفاضة. كان الأويماق أو القبيلة، وهو تحالف مؤلف من الوحدات العائلية أو العشائرية، الوحدة السياسية الفعالة. الخانيات أو الجحافل ذوات الأحجام الأكبر كانت ائتلافات هشة مهلهلة. ومع ذلك فإن الأقوام الرعوية اجتاحت مناطق الاستقرار. وفي عدد من أقاليم الاستقرار مثل ما وراء النهر، وفرغانة وكاشغريا، وغيرها، أسست تلك الأقوام الرعوية - البدوية دولاً ممركزة، مشرعنة من منطلقات إسلامية من جهة وأخرى ثقافية أممية (كوزموبوليتية) من جهة أخرى. في المناطق الحضرية كان الإسلام حاسماً بالنسبة إلى قابلية الدولة للحياة. كادت السلالة المانجيتية أن تشكل الصورة المعبرة عن علماء بخارى الذين تولوا الإمساك بزمام الإدارة القضائية والتعليم والذين كانت هيئاتهم المنظمة تحت عناوين الأسياد والخوجات والأمراء وشيوخ التصوف والنقابات، تؤلف جسم الكيان السياسي. في كاشغر، تولت سلالات الخوجات الحكم مباشرة. كان المجتمع المسلم في آسيا الداخلية قائماً على نوع من التقسيم الثلاثي للسلطة والمرجعية بين النخب القبلية والدولتية والدينية، إلا أن الحُكْمين الروسي والصيني، شأنهما شأن أي حكم استعماري في سائر أرجاء العالم الإسلامي، كان من شأنهما أن يُحْدِثا تغييراً عميقاً في هذه التركيبة التاريخية.

الفصل 18

شبه القارة الهندية: سلطنات دلهي والإمبراطورية المغولية



في شبه القارة الهندية تم استحداث الإسلام في حضارة متطورة سلفاً قائمة على الزراعة، والتحضر، وديانات أقدم، وأنظمة سيادة مركبة. كانت الهند مميزة بنظام الطبقات الجامدة (الكاست)، وبالهندوسية البراهمانية والديانات البوذية، وبالراجبوتات وغيرها من النخب السياسية الهندوسية. في الماضي كانت ثمة إمبراطوريات عظمى، أما عشية الغزو الإسلامي فإن الهند كانت مقسمة إلى عدد كبير من الدول الصغيرة. جاءت الغزوات الإسلامية بنخبة جديدة وبمستوى جديد من الاندماج السياسي، وأطلقت سيرورة إفراز ثقافة جديدة قائمة على الجمع بين مفاهيم ورموز فن إدارة إسلامية شاملة من جهة، واهتمامات فنية أممية (كوزموبوليتية) مثل العمارة والرسم من جهة ثانية، وموضوعات إقليمية من جهة ثالثة. كانت التوجهات الدينية ـ الطائفية الإسلامية حاضنة لجميع البدائل الرئيسة من مذهبية رجال دين علماء، وتركيبة صوفية ـ شرعية، وتقديس مزارات، ونزعة إصلاحية. في الهند، تمكن مجتمع ديني تعددي، على النقيض مما حصل في إيران أو في الإمبراطورية العثمانية، من تجنب البيروقراطية وتحكم الدولة. إن المواصفات الثقافية الخاصة للحضارة الإسلامية ـ الهندية مع استقلالية التوجهات الدينية وتعدديتها، جعلت هذه الحضارة تنويعة مميزة للنمط الإسلامي الكوني الشامل.

الغزوات الإسلامية وسلطنات دلهي

يعود تاريخ المجتمعات الإسلامية في شبه القارة إلى الغزوات العربية في الأعوام 711 ـ 713 حين تم تأسيس حكم إسلامي في السند، إلا أن الفتح أو الاجتياح الإسلامي المميز لم يتحقق إلا على أيدي أنظمة الحكم العسكرية لفترة ما بعد الحقبة العباسية في أفغانستان. استولى الغزنويون على لاهور في العام 1030 واستباحوا الهند الشمالية نهباً وسلباً. في أواخر القرن الثاني عشر، حل محل الغزنويين زعماء جبليون محليون بقيادة السلالة الغورية، أطلقوا عملية الفتح المنهجية للهند. بين العامين 1175 و1192 احتلوا أوتش، وملتان، وبيشاور، ولاهور، ودلهي. في العام 1206، بادر جنرال غوري يدعى قطب الدين أيبك، وهو الذي فتح دلهي، إلى إعلان الاستقلال وتأسيس أولى حلقات سلسلة من السلالات المعروفة مجتمعة باسم سلطنات دلهي (1206 ـ 1526). كل سلالة كانت تمثل قطاعاً مختلفاً من قطاعات أمراء آسيا الداخلية الأفغانية ـ التركية العسكريين ومواليهم، من حملة لواء انتصار اللحظة في المباراة المطردة لعملية الصراع على السلطة. بذلت السلالات المتعاقبة جهوداً متواصلة لمركزة سلطة الدولة، غير أن أياً منها لم يحقق تحكماً سياسياً مطلقاً؛ لم تكن أي منها سوى شقيقة كبرى في مجتمع سياسي مؤلف من عدد كبير من الأمراء المحليين المسلمين والهندوس. دأبت كل منها على معالجة مشكلة إقامة دولة إسلامية في منطقة مشبعة بثقافة هندوسية وبوذية راسخة بعمق. ومن رحم إنجاز تلك السلالات الحاكمة خرجت نوعية مميزة من صيغ الحضارة الإسلامية.

في ظل حكم علاء الدين خالجي (1290 ـ 1316)، استعاد نظام دلهي مكانته الإمبراطورية، ومد سلطته إلى الكجرات، وراجستان، والدكّن، وبعض أجزاء الهند الجنوبية. حاول علاء الدين أيضاً تعزيز الإدارة الزراعية. قبل الفتح الإسلامي كان النظام الضريبي الزراعي قائماً على مبدأ وجوب قيام الفلاح باستنبات الارض ودفع حصة من الإنتاج إلى الحاكم. كان من الممكن تقويم حصة الحاكم عن طريق قياس الأرض وتكليف كل وحدة بمقدار محدد أو من خلال تقسيم المحصول الفعلي. أما ذلك النوع من العقد الذي كان الفلاحون يسددون بموجبه ضرائب ثابتة بصرف النظر عن حجم المحصول فقد كان أقل

جدول 15: الهند المسلمة ـ موجز الترتيب الزمني للأحداث

الغزنويون (يطلقون عملية الفتح الإسلامي للهند)	
أفغانستان	977 ـ 1186
خراسان	999 ـ 1040
الغوريون	
أفغانستان	1186 ـ 1215
الهند	1173 ـ 1206
سلطنات دلهي	
سلالة أيبك	1206 ـ 1290
خالجي	1290 ـ 1320
تغلق	1320 ـ 1413
سيد	1414 ـ 1451
لودي	1451 ـ 1526
أنظمة حكم إسلامية مستقلة	
البنغال	1356 ـ 1576
كشمير	1346 ـ 1589
الكجرات	1407 ـ 1572
جاونبور	1394 ـ 1479
ملوة	1401 ـ 1531
الدكن (باهمانيون)	1347 ـ 1527
الدكن (فاروقيون)	1370 ـ 1601
الإمبراطورية المغولية	1526 ـ 1858
سلالة سوري	1540 ـ 1555
اكبر الأول	1556 ـ 1605
أورنغزيب	1658 ـ 1707
الانتصار البريطاني في بلاسي	1757
صيرورة بريطانيا سلطة سائدة	1818
الراج البريطاني	1858 ـ 1947

شيوعاً بما لا يقاس. وعموماً درج الحكام المحليون على التعامل مع القرى بوصفها وحدات وعلى تحصيل الضرائب منها بمعونة مخاتير محليين كانوا يتولون تقويم الفلاحين الأفراد. كان من الشائع أن يعمد الحاكم إلى تخصيص حقوقه الخراجية لدفع معاشات جنوده أو موظفيه الإداريين. في العام 1300، قام علاء الدين خالجي، في المناطق المركزية من الهند الشمالية بفرض معيار جديد للخراج جعله نصف الإنتاج، وألغى امتيازات الزعماء المحليين، وصادر جميع الهبات العقارية لتجريد الأمراء المحليين من قُوَّتهم العسكرية والمالية. كذلك أخضع سوق الحبوب في دلهي للتحكم، حيث كانت الحبوب توزع بأسعار مقيدة للجنود وأهل المدينة. لم يعش نظام الخالجي طويلاً بعد موت مؤسسة؛ أعقبته السلالة التغلقية (1320 ـ 1413) في العام 1320. حاول محمد بن تغلق (1325 ـ 1351) موازنة النفوذ السياسي لعدد من العائلات الإسلامية ذات الجذور العميقة عبر التماس التأييد من مقاتلين أتراك مهاجرين جدد. كان السلطان الأول الذي عين أشخاصاً من غير المسلمين في مناصب عسكرية وحكومية، وشارك في أعياد ومهرجانات محلية، وسمح ببناء معابد هندوسية. حفاظاً على صدقية نظامه الإسلامي اعتمد محمد بن تغلق سياسة شديدة التأييد للسنّة، وظل يؤكد هويته بوصفه مقاتلاً إسلامياً عبر الدفاع عن الهند ضد المغول. كان ملتزماً شكلاً بالشريعة، ومسلِّماً بكون الخليفة العباسي في القاهرة رئيساً للأمة الإسلامية، وحريصاً على تعيين رئيس قضاة، وفارضاً الجزية على غير المسلمين. عموماً كان يحظى بتأييد العلماء. كان نظامه رائداً في إذابة أمراء حرب أتراك وإقطاعيين هندوس وفقهاء مسلمين في بوتقة النخبة السياسية.

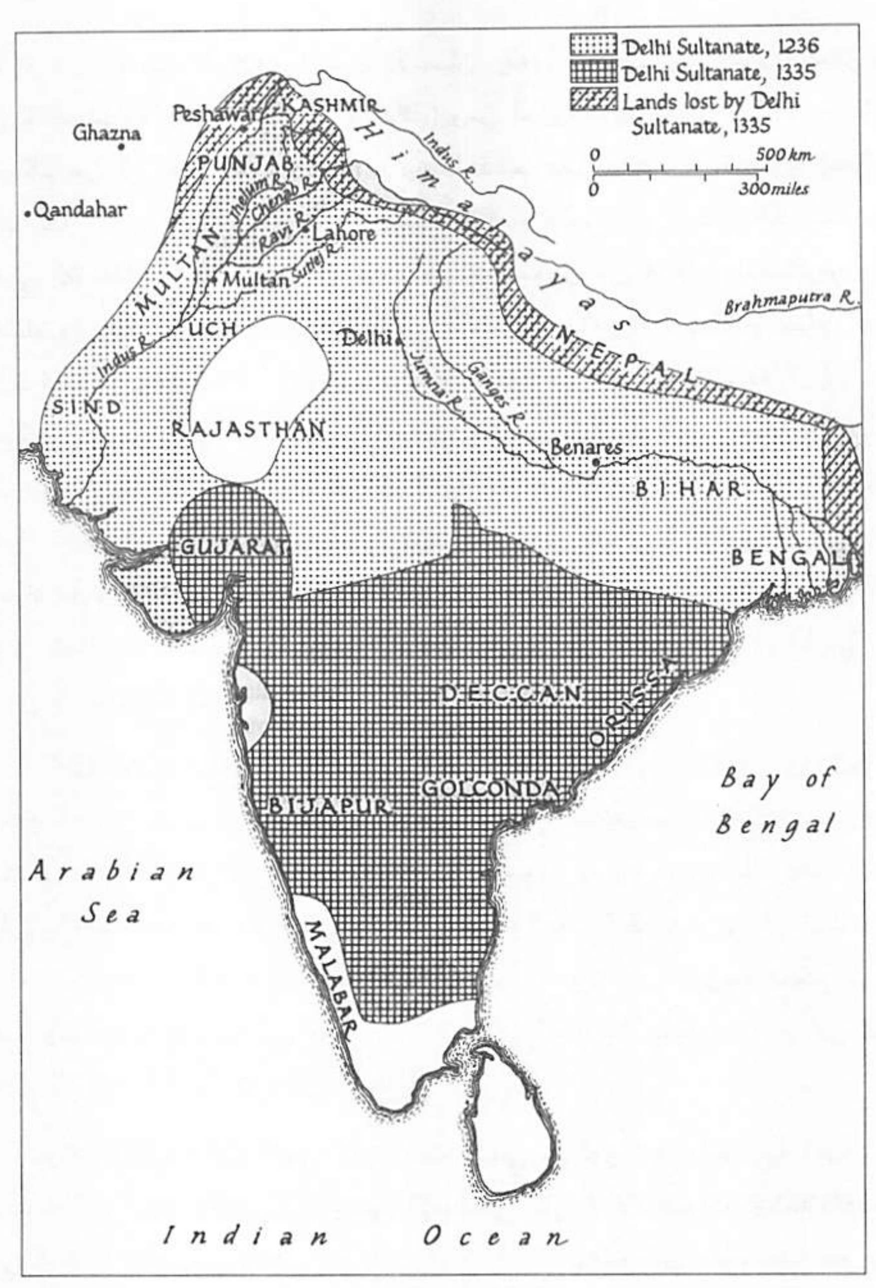
إلا أن الإمبراطورية التغلقية سرعان ما تفككت تحت ضغط سلسلة حركات تمردية من جانب بعض الحكام، ومقاومة محلية في الدكّن، وتشكيل ممالك هندوسية مستقلة. في العقود الأولى من القرن السادس عشر أفضت الصراعات على سلطنة دلهي إلى تدخل بابور (من أحفاد تيمور)، وهو مقاتل مغامر وأمير محلي في فرغانة، كان لفترة قصيرة حاكم سمرقند ومن ثم كابول وهراة وقندهار. في العام 1526 تمكن بابور من هزيمة اللوديين في معركة بانيبات،

ونصّب نفسه حاكماً لدلهي. نجله هومايون خسر العرش لصالح الأمير الأفغاني شيرشاه (1540 ـ 1555)، غير أنه ما لبث أن استعاد سيادته على دلهي وأغرا، إلى أن ترك حكمه لأكبر. كان هذا الأخير، أكبر، المؤسس الحقيقي للإمبراطورية المغولية (الهندية).

بالنسبة إلى سلطنة دلهي، وهي من إفرازات التوسع الإسلامي قائمة على أرستقراطية عسكرية مصطنعة حاكمة لشبه قارة هندية مترامية الأطراف، كان التماسك الثقافي والعقدي أمراً جوهرياً. تخفيفاً لضراوة الصراعات الفئوية، وصيانة للتضامن بين المسلمين، واستيعاباً للأمراء الهندوس في النخبة الحاكمة، دأبت سلطنة دلهي على اجتراح هويتها الثقافية والسياسية الخاصة. كانت هذه الهوية إسلامية وأممية (كوزموبوليتية) في الوقت نفسه، مستندة إلى ما لدى الفرس والهنود من لغة وأدب وفنون، مجبولة جميعاً في عجينة حضارة إسلامية هندية جديدة.

غير أن عملية تطوير مثل هذه السياسة الثقافية استغرقت وقتاً. في البداية كانت سلطنة دلهي متشددة في إسلامها. تمثل التصرف الأول للاجتياح الإسلامي بتدمير معابد هندوسية رئيسة وإحلال جوامع كبيرة محلها، كانت أحجامها وتصاميمها ونقوشها رموزاً دالة على الهيمنة الإسلامية. فجامع "قوات الإسلام" في دلهي شيد بأحجار وأعمدة حديدية مأخوذة من أوابد هندوسية لتأكيد حقيقة أن نظاماً إسلامياً كان قد انتصر على نظام هندوسي وحلّ محله. و"منارة قطب"، وهي صرح آجري عال، كانت ترمز إلى حضور جماعة إسلامية. ظلت أنظمة دلهي تؤكد الولاء للخلافة والتأييد لمؤسسة رجال الدين العلماء. بعض الحكام، مثل علاء الدين، التمسوا تأييد الصوفيين بدلاً من العلماء للسلاطين، لأن أرباب التصوف كانوا يتبنون مفهوماً تراتبياً عن المجتمع السياسي. تماماً كما كان أولياء التصوف يحتلون قمة الهرم الروحي الكوني الشامل، كان السلاطين يشكلون رأس المجتمع الدنيوي ـ العلماني.

من حيث الجوهر ينتمي المفهوم الإسلامي للنظام الملكي إلى التراث الإسلامي الإيراني. إن خطاب باراني (المتوفى نحو 1360) حول هذا النظام يبدأ



خريطة 18: سلطنات دلهي

بفقرة عن الهدف الأخلاقي لوجود الإنسان. يقول الخطاب إن البشر مصنوعون من خلطة جامعة بين الرذائل والفضائل؛ ومن أجل تمكين الخير من الفوز، لا بد للحاكم من أن يغير أمزجة رعاياه ويساعدهم على التصرف تصرفاً إسلامياً صحيحاً. يجب عليه هو نفسه أن يتبع تعاليم النبي، وأن يطبق الشريعة، وأن يحمي الضعفاء من الأقوياء. أي حاكم مسلم مسؤولٌ عن النظام والاستقرار وأمن رعاياه وازدهارهم. كانت مبادئ باراني الأخلاقية متبوعة بنصائح عملية حول إدارة الجيش والخزينة والمرؤوسين من الموظفين الرسميين. يقول إن على الحاكم أن يعين في المناصب أشخاصاً متحلين بالفضائل المطلوبة؛ ينبغي للمراتب أن تتحدد بالمواصفات الأخلاقية لأن الحاكم وخدمه يشكلون أنموذج سلوك جيد بالنسبة إلى جميع أفراد الرعية ويوفرون الشروط اللازمة لقيام هؤلاء الأفراد بواجباتهم الدينية. نظريته السياسية هادفة، إذاً، إلى إيجاد نظام اجتماعي يُبْقي الناس متناغمين مع إرادة الله عن طريق غرس الفضائل الأخلاقية في نفوس المرجعيات الحاكمة.

كذلك ورث نظام دلهي مفاهيم فارسية عائدة إلى ما قبل الإسلام عن النظام الملكي، تبيح تعظيم الحكام وتحضهم على استعراض سلطتهم عبر إقامة منشآت عامة فاخرة. شيرشاه، مثلاً، أقام حصوناً، وجوامع، وخانات على امتداد الطرق الرئيسة حيث كان يتم توفير الطعام والعلف للقوات والتجار. كذلك أمر ببناء أضرحة تاريخية بديعة لكل من جده، وأبيه، وله هو لشرعنة حكم محدث نعمة. وُضعت الأضرحة في مواقع استراتيجية تأكيداً للشرعية، وبالقرب من قبور بعض الأولياء لإضفاء نوع من الاحترام الديني.

رغم تأكيده الإسلامي، كان نظام دلهي منطوياً على جانبية ذات شأن بالنسبة إلى أمراء هندوس. فالتشديد الإسلامي على الولاء للحاكم، والعلاقات بين ولي النعمة والمولى، وعلى فضائل الخدمة والشرف، كان منسجماً مع مثل سياسية هندوسية. التسليم الإسلامي بتسلسل المراتب هرمياً أكد صحة التنظيم الهندوسي للمجتمع. أقرت الثقافتان، كلتاهما، بهيمنة الملوك، وإن بقي معنى النظام الملكي مختلفاً. بالنسبة إلى الهندوس، يتولى الحاكم أمر تسيير نظام العالم

من منطلق شخصه بوصفه محور العالم (axis mundi)؛ أما عند المسلمين فإن دوره معطوف على ما يؤديه من وظيفة ـ على قيامه بتطبيق الشريعة. فقط في القرن الرابع عشر بدأت السلالة التغلقية بإدخال حركات وموضوعات هندوسية في العمارة الإسلامية للدلالة على امتلاك المسلمين لسلطة سياسية هندوسية. قامت العمارة التغلقية باقتباس ملامح تصميمية عديدة مثل الكشطات، والدرابزينات الحجرية الثقيلة، والأفارير، والأعمدة العملاقة، والتيجان الهندوسية.

المهمة التاريخية المتمثلة باجتراح ثقافة أممية (كوزموبوليتية) مشتركة سارت قُدُماً في كنف أنظمة حكم إسلامية إقليمية مختلفة. في البنغال، ثمة كُتّاب صوفيون وحكام مسلمون تبنوا اللغات المحلية. تمت ترجمة العمل الكلاسيكي الهندوسي المعروف "المهابهاراتا"، مع عدد من المؤلفات الكلاسيكية العربية والفارسية بما فيها قصص من ألف ليلة وليلة إلى اللغة البنغالية بأمر من حكام مسلمين. كذلك كتب شعراء عرب بالبنغالية عن العبادات والأساطير الهندوسية، مستخدمين كلمات عربية وفارسية مقتبسة. هذه المزاوجة بين اللغات والآداب كانت أساس انبثاق لغة أدبية بنغالية. وبالمثل فإن سلاطين الكجرات المستقلين (1407 ـ 1572) تولوا رعاية اللغة الإقليمية بدلاً من السنسكريتية أو الفارسية.

في الدكّن، كانت بيجابور وغولكوندا مركزين مهمين لتزاوج الثقافتين الإسلامية والمحلية. كان النظام البهماني في بيجابور (1347 ـ 1527) يحكم منطقة واقعة بين أقوام ناطقة بالماراتي في الشمال وأخرى ناطقة بالكانادا في الجنوب. في كل من هاتين المنطقتين كانت ثمة حركات إيمانية محلية وارتباطات قوية بقديسين محليين. في أي منهما لم يكن التراث السنسكريتي الهندوسي قوياً. أقدم النظام الإسلامي هنا على تشجيع استيعاب عناصر ثقافة ماراتية وكانادوية والتأسيس للغة إقليمية جديدة، هي الداخنية كثيفة التأثر بالفارسية. نجحت النخب الإسلامية المحلية في تطوير ثقافة مشتركة لمختلف العناصر اللغوية والدينية لدولة بيجابور، المحددة على أنها معارضة للأنظمة الشمالية.

في غولكوندا تطور التزاوج بين الأرستقراطيتين والثقافتين الإسلامية والهندوسية في ظل سلالة قطب شاه (1491 ـ 1688). أسهم هذا النظام في

اندماج النخب المسلمة ونظيرتها الناطقة بالتيلوغو عن طريق رعاية أرستقراطية الحرب المحلية، وتقديم الاراضي المجانية إلى المعابد الهندوسية السايفيتية، ورعاية ثقافة إقليمية قائمة على الاستخدام المزدوج للغتين التيلوغو والفارسية. ومع أن سلطنة دلهي بقيت ميالة إلى تأكيد التفوق الإسلامي، فإن أنظمة الحكم الإقليمية دأبت، إذاً، على رعاية عملية اندماج الثقافتين الإسلامية والهندوسية وصولاً إلى تشكيل صيغة هندية للحضارة الإسلامية.

الهداية والجماعات المسلمة

تحت غطاء الفتح والاجتياح، تدفق جيش من الفقهاء والباحثين والكَتَبة وشيوخ التصوف والشعراء والمفكرين المسلمين ملتمسين رعاية أنظمة الحكم الجديدة، وعاكفين على تنظيم المعاهد والخانقات (الزوايا)، وممهِّدين الطريق أمام هداية الأقوام الهندية إلى الإسلام. بقيت الهداية محدودة نسبياً؛ مما يبعث على الشك، فيما يبدو، حول أن يكون أكثر من 20 إلى 25 بالمئة من سكان شبه القارة قد أصبحوا مسلمين في أي وقت. كان المسلمون متركزين في وادي السند، الزاوية الشمالية الغربية من الهند، والبنغال. في القرن الرابع عشر انتشر الإسلام عبر نهر براهمابوترا في قلب أسام، وأصبح ممثلاً في الدكّن. وفي حين أن الارستقراطية كانت مؤلفة من مسلمين جاؤوا من أفغانستان وإيران وآسيا الداخلية، كان الهنود الذين تمت هدايتهم إلى الإسلام منتسبين، بأكثريتهم، إلى الطبقات الدنيا. عموماً، كانت عمليات الهداية تتم لدى قيام أمراء بوقف مسجد أو خانقاه (زاوية) ودعوة فقهاء أو صوفيين إلى الإقامة. كان يجتمع حول الأمير وأساتذة الدين التابعين له فلاحون وخدم تدينوا بدين أسيادهم. غير أن من المحتمل أن نخبة المقاتلين الاتراك أو الأفغان كانوا ضد هداية الأمراء والنبلاء كي لا يصبحوا منافسين لهم على السلطة السياسية. كان وضع هؤلاء شبيهاً بوضع الأنظمة العربية الأولى في الشرق الأوسط، تلك الأنظمة التي كانت ترى الإسلام رمزاً للسيادة والتضامن بالنسبة إلى طبقة حاكمة جامدة (كاست) فيما عدا ذلك.

يضاف إلى ذلك أن نمو المدن أدى إلى هدم الحواجز الطبقية الجامدة والجغرافية التي كانت تحول دون التفاعل الاجتماعي. أولئك الذين كانوا قد تخلوا عن وضعهم الاجتماعي والسياسي وباتوا يحلمون باحتراف مهن في ظل نظام جديد، مثل التجار المتجولين والعمال والباعة، والفلاحين الآبقين والمتشردين، وجدوا في الإسلام عقيدة موحَّدة جامعة. كثيراً ما كانت خانقات (زوايا) التصوف تُبْنى في أطراف البلدات والقرى بما كان يمكّنهم من مناشدة عناصر طبقات دنيا. في الهند الشمالية كانت تلك بؤر ولادة الأوردو بوصفها اللغة المشتركة (لنغوا فرانكا) بين المسلمين كما بينهم وبين الكتل السكانية غير المسلمة.

في بعض الحالات كانت عمليات الهداية إلى الإسلام مشروطة بحصول تغييرات مهمة في مجتمعات إقليمية. في الولايات الشمالية الغربية، حيث كانت كتلة سكانية معتمدة في حياتها على القنص والرعي معروفة باسم الجات، تحتك بمجتمع زراعي قائم على دولة وصيغة متعلمة من صيغ الحضارة، أصبح الإسلام دين أقوام القنص والرعي المنخرطة في عملية التحول إلى فلاحين. في البنغال كانت الهداية تعبّر، بالمثل، عن تحول أقوام قنص ورعي متنقلة إلى سكان مستقرين. قبل مجيء الإسلام، كانت الهندوسية راسخة الجذور في البنغال الغربي، حيث كانت زراعة الأرز تدعم أرستقراطية دينية براهمية ومعابد هندوسية. أما في البنغال الشرقي فإن التأثيرات البراهمية والطبقية الجامدة كانت أضعف، وكانت البوذية هي الديانة السائدة. وتحت الحكم الإسلامي جرى دمج البنغال، بشرقه وغربه، في نظام حكم واحد، وكانت البيئة السياسية زاخرة بالرموز الإسلامية. تحت قيادة أمراء إقطاعيين ومقاتلين وشيوخ تصوف مسلمين، توصلت عملية التوسع الزراعي إلى قلب البنغال الشرقي متمخضة عن هداية أقوام حديثة التوطين إلى الإسلام.

كان تأثير التصوف حاسماً في نشر الإسلام. إن قصة فريد الدين غنجي شاكر (ت 1245)، وهو أحد أوائل رؤساء الطريقة التشستية، ذات مغزى. استقر الشيخ (البابا) فريد في مكان يعرف باسم باك ـ باتان، قرية في سهل شمال الهند. مكان صغير أغبر بيوته من الطين فيه عدد قليل من الدكاكين، مأهول

باناس ذاع صيتهم بوصفهم أميين، وخرافيين، ومحبين للشجار، مكان سبق له أن اشتهر أهله بقطع الطريق على المسافرين ونهب ما معهم. جاء الشيخ (البابا) فريد إلى هذه القرية هرباً من تسالي البلاط في دلهي وإغواءاته. كان، لسنوات طويلة، قد مارس زهداً صارماً، حارماً نفسه من الإغراءات الدنيوية ومركزاً اهتمامه على عبادة الله. وفي باك ـ باتان توقف عند طرف القرية تحت حزمة أشجار، ونشر سجادة صلاته، وعاش أياماً وأسابيع وربما أشهراً حياة عزلة، على نتف من صدقات الطعام دون إشعار بالاستلام. كان يمضي، كل ثانية من وقته متعبداً.

بعد بعض الوقت أقر الناس بأنه ولي، قديس. صار الفقراء يأتون للاستشفاء والحصول على الحُجُب، والنصائح والتوجيهات في شؤون عائلية. طلبوا منه أن يتوسط لدى الإقطاعيين ومحصلي الضرائب. وجاءه موظفون وملاك أراض وباحثون وأغنياء سئموا من فراغ العالم يستشيرونه. زاره رؤساء قبائل التماساً لمساعدته في فض النزاعات. حاول تجار الحصول على حمايته كي يتمكنوا من المرور عبر البلدة دون إزعاج. وجلس معه أولياء آخرون، مسلمون وغير مسلمين. ومع اتساع رقعة شهرته، صار الشيخ (البابا) فريد يحصل على هبات وتبرعات كانت كافية لبناء زاوية أو تكية. صار التلاميذ والمريدون يأتون ليعيشوا معه. قصص ذاعت عن حكمته؛ أصبح ينعم بالتقديس. باسمه اهتدى الناس إلى الإسلام. شخص أخروي فاز، إذاً، بسلطة دنيوية. كان الزهد أساس نجاحه الدنيوي. لأنه لم يعد آبهاً بأشياء الحياة العادية، أضحى قادراً على رؤية الأمور في سياقها فالاهتداء إلى أهميتها النسبية. ولأنه لم يعد مبالياً بنفسه، بات حَكَماً صالحاً لتقويم دوافع الناس الآخرين واهتماماتهم؛ فكان، إذاً، ناجحاً بوصفه معلماً وطبيباً شافياً ووسيطاً. أتباعه لم يروا الأمر حِكْمةً عادية. رأوا قدراته دليل بركات ونعم من الله نازلة إلى هذا العالم. آمنوا بحيازته للبركة والقدرة على معرفة المجهول. وعلى توزيع النعم والبركات التي هي نعمة من الله في آخر المطاف. حين مات صار قبره خزان بركته. صار الناس يزورون ضريحه، ويتمسحون بالمكان المقدس ويقبلونه، ويقدمون الهدايا والقرابين، ويقيمون مهرجانين موسميين دورياً يوم ميلاده ويوم موته.

خلف القدرات الباطنية (الصوفية) والسحرية لأولياء صالحين أفراد مثل الشيخ (البابا) فريد كان ثمة أشكال عميقة من المشاركة الوجدانية الثقافية التي جعلت شخصية المتصوف وتعليمه جذابة بالنسبة إلى غير المسلمين. فالصوفي الزاهد بالكسب الدنيوي، والواهب نفسه للعبادة، والدائب على التعبير عما بداخله شعراً، مواز في الخيال الشعبي لواعظ البهاكتي المتفاني الذي كان قد وهب حياته السابقة وفاز بمرتبة أعلى من الحكمة. كان التصوف يعني الانفصال عن العالم لا شجبه وإدانته أو التبرؤ منه. كان شيوخ التصوف يتزوجون ويربون الأولاد، ويهتمون بالجماعة، ويسعون إلى إضفاء العدالة والقيم الأخلاقية على الشؤون البشرية. بالمثل، كان ثمة فلسفات هندية درجت على التثمين العالي لأي نمط حياة يتيح للمؤمن فرصة التلبية الخارجية لمتطلبات الناموس الاجتماعي والأخلاقي المعقدة، مع الإبقاء في الوقت نفسه، على الحرية الداخلية المطلوبة للتقدم الروحي. باتت الجماهير ترى في دراويش التصوف ذلك النوع من الإنجاز الذي كان قد سبق لها أن أصبحت تنتظره من أرباب اليوغا.

كذلك جاءت تعاليم التصوف وممارساته متناغمة مع المفهوم الماورائي (الميتافيزيقي) الهندوسي للكون. عقيدة الصوفيين التوحيدية لم تفاجئ الهندوس، لأن للتراثين السايفايتي والفايسنافايتي ميولاً توحيدية. في الوقت نفسه، جاءت مزاعم شيوخ التصوف القائلة إنهم التجلي الملموس لقدرات الله متطابقة مع الشرك الهندوسي. علاوة على ذلك، لم يَدْعُ الصوفيون إلى الاستبعاد الكلي والكامل لعبادة آلهة محليين في إطار الإسلام وجنباً إلى جنب معه. وبالفعل فإن آيات تكريم قبور شيوخ التصوف واحتفالات الصوفيين الحولية كانت متناظرة في بعض الحالات مع مواعيد التقويم الهندوسي. في البنغال والبنجاب درج المسلمون على إحياء الأعياد الهندوسية، وأداء الصلوات في المزارات الهندوسية، وتقديم الهدايا والقرابين إلى الآلهة والإلهات الهندوسية، وعلى عقد حفلات الزفاف بالطريقة الهندوسية. والهندوس الذين اهتدوا إلى الإسلام حافظوا على الكثير من معتقداتهم وممارساتهم السابقة؛ هندوس كثيرون كانوا يُجِلّون أولياء المسلمين دون أن يغيروا هويتهم الدينية.

كانت الحدود بين الإسلام والهندوسية، على صعيد الثقافة الدينية الشعبية، أكثر مرونة، إذاً، مما هي في العقيدة الرسمية. دخل الإسلام إلى قلب البيئة الهندية عن طريق القيام، أحياناً، بإذابة المهتدين في بوتقة هوية طائفية ومعتقدات دينية جديدة، وأحياناً أخرى، من خلال الذوبان في بوتقة الثقافة الأصلية. بقيت عملية الهداية والاهتداء إلى الإسلام قضية حساسة ودقيقة توفر إمكانية إضافة عناصر إسلامية إلى حزمة موجودة من العقائد الدينية الهندوسية، دون تغيير النظرة العالمية أو الهوية الاجتماعية، أو يستطيع المهتدي من خلالها أن يحدث تغييراً ثورياً في المعتقدات والولاءات على حد سواء.

ومع ذلك كله فإن الأكثرية الساحقة لأقوام شبه الجزيرة ظلوا هندوساً، رغم النجاح اللافت لعملية هداية الهندوس إلى الإسلام. وفي حين أن الشرق الأوسط وإندونيسيا تمت هدايتهما كلياً تقريباً، بقيت الهند، مثل البلقان، غير إسلامية بأكثريتها الساحقة. ثمة أسباب كثيرة لهذا. أولاً ثمة القشرة الرقيقة للفتح أو الغزو الإسلامي للهند. لم يكن المسلمون سوى مجموعات مقاتلين صغيرة لم تكن، كما في أمثلة الغزوات العربية والتركية على الشرق الأوسط، متبوعة ومعززة بأعداد كبيرة من المستوطنين. صحيح أن المسلمين أسسوا لنخبة سياسية، ولكنهم لم يستطيعوا أن يستعمروا البلد. ثانياً، بقيت بنية الهند السياسية، في فترة ما قبل الإسلام هي هي، دون مساس. فالنظام السابق كان على درجة عالية من اللامركزية، مؤلفاً من شريحة أمراء ونخبة دينية براهمية احتفظت بالسلطة السياسية في ظل سيادة إسلامية. كذلك كانت بنية الطبقة الاجتماعية الجامدة التابعة للقيادة البراهمية عصية على التغيير. كما في البلقان، تضافرت ضآلة حجم النخبة الحاكمة، وعملية تثبيت الأمراء المحليين في مناصبهم، وحماية الكتل السكانية غير المسلمة، تضافرت جميعاً على ضمان استمرار الهويات غير المسلمة.

تشكيلات الإسلام الهندي

اختلاط سلاسل من الهجرات الآتية من الشرق الأوسط وآسيا الداخلية مع

عمليات اهتداء وهداية محلية وفّر لشبه القارة الهندية جميع بدائل الإسلام المنوعة. كثيراً ما كان رجال الدين العلماء يصبحون جزءاً من مؤسسة الدولة. درج السلاطين على تعيين صدر أول، وقاض أول، وشيخ إسلام؛ منصب صدري جهان تم استحداثه في العام 1248 للإشراف على أكثرية الفعاليات الدينية، بما فيها العدالة، والعبادة، والأسواق، وصناديق الوقف. كبير القضاة كان يتولى إدارة نظام المحاكم، وكان القضاة يعينون على المستويين الإقليمي والمنطقي (نسبة إلى منطقة). صدور فرعيون كانوا يعالجون أمور الأرض والتسجيل المحلية، والقضاة كانوا ينظرون في الدعاوى المدنية والجنائية. كذلك كان الوعاظ والخطباء والأئمة موظفين معينين من قبل الدولة وأصحاب مرتبات منها. تأسست معاهد وكانت رواتب المدرسين من الحكومة. مناهج المعاهد المعزية والناصرية كانت مشتملة على مواد اللغة العربية، والحديث النبوي، والشريعة، والمنطق، واللاهوت (علم الكلام)، والأدب، والتصوف. غير أن تأثير رجال الدين العلماء في المجتمع العام كان رغم وجود المؤسسة الإسلامية الرسمية، محدوداً جداً. لعل التصوف هو الذي اضطلع بالدور الحاسم في إيجاد جماعة أو طائفة إسلامية في الهند. أفواج من المحاربين الصوفيين تدفقت على الهند طلباً للثناء والمجد المدنيين المعطوفين على الجهاد. وكما على التخوم العثمانية، أصبح شيوخ التصوف ودراويشه قادة عصابات قتالية تركية مهاجرة. أسهمت الطريقة الكازارونية في عملية التأسيس للإسلام في كشمير. ثمة دراويش تصوف ريفيون نجحوا في نشر الفكرة الصوفية القائلة بالتسلسل التراتبي الكوني الشامل للقديسين والأولياء الصالحين مع ممارسات تبجيل الأضرحة والقبور. كان الملاماتيون والقلندريون، وهم دراويش متجولون أفراد، نماذج معبِّرة عن رفض أنماط الحياة الدنيوية.

تمثلت جملة الطرق الصوفية بالسهروردية والتشستية والشطّارية، التي قامت بتأسيس شبكات واسعة من الخانقات (الزوايا ـ التكايا) في طول الهند وعرضها. قام تلامذة عمر السهروردي ومريدوه، تحت قيادة الشيخ بهاء الدين زكريا (ت 1267)، بجلب الطريقة إلى الهند. كانت ملتان قاعدتهم الرئيسة، إلا أن

الطريقة كانت ذات شأن أيضاً في أوتش والكجرات. الطريقة التشستية أتى بها إلى الهند معين الدين حسن الذي استقر، وهو المولود في جنوب ـ شرق إيران عام 1141، في الهند ومات في أجمير عام 1236. انتشرت طريقته في سائر أرجاء راجستان والبنغال والدكّن، وكانت استثنائية الأهمية في سهول شمال الغانج والبنجاب. كانت الطريقة التشستية قابلة لعقيدة ابن عربي حول وحدة الوجود، ودائبة على التبشير بفلسفة لاسياسية وبعيدة عن العنف.

أما الطريقة الشطّارية فقد جاء بها إلى الهند الشيخ عبد الله الشطار (ت 1485) الذي طاف على أرجاء وادي الغانج مرتدياً زي الملوك، مع أتباع في ملابس عسكرية موحدة، رافعين البيارق وقارعين الطبول، للدعوة إلى اعتناق معتقداته. كان أتباعه يرون أنه على اتصال مباشر مع القديسين، ومع النبي، ومع الله بالذات؛ يرونه رجلاً صاحب سطوة أرضية وروحية، رجلاً متحرراً، من جراء انفصاله عن العالم، عن سائر المعايير الحقوقية والاجتماعية العادية. انطوت الطريقة الشطّارية على مناشدة الأغنياء كما على التماهي الوثيق مع النخبة الدولتية. ما إن فقدت عطف الإمبراطور المغولي أكبر عليها حتى ذوت وتلاشت.

كانت الطرق الكثيرة ممثّلة لسلسلة من التنويعات على أوتار المنظومة الصوفية التي كانت قد تطورت في الشرق الأوسط. تمثلت السمة المميزة لهذه الحركات بتنظيم أخوية مستندة إلى نوع من الولاء والطاعة الكاملين للشيخ من جانب التلاميذ والمريدين. كانت تجربة المريد المركزية هي عملية القبول في الطريقة والتقنية الروحية المتعلّمة من الشيخ. ما إن كان المستجد يتكرس حتى كانت عملية خلع طقسية للعباءة، أو الخرقة، تتم من جانب الشيخ الأستاذ على تلميذه. كان الصوفيون يؤمنون بقدرات الأولياء الخارقة، وبأن نظام الكون بالذات كان مرتكزاً إلى تسلسل هرمي من الشيوخ الذين كان رئيسهم القيادي يُعْرَف بالقطب. وهكذا فإن الشيخ نظام الدين أوليا (ت 1325)، أحد الآباء المؤسسين للطريقة التشستية، كان يراه مريدوه رأساً لتسلسل هرمي روحي مضطلع بحكم ملكوت نظير للممالك الخاضعة لسلطة الحكام الزمنيين. كان قادة التصوف العظماء يرأسون بلاطات منافسة لبلاطات السلاطين الزمنيين؛ وكانت العباءة

المرقعة، وسجادة الصلاة، والقباقيب الخشبية، والسبحة الشارات المميزة للزعامة الصوفية. كان شيخ الطريقة يوفد خلفاءه، أو معاونيه ونوابه، إلى أقاليم مختلفة، وهم كانوا بدورهم يعينون أتباعاً ومرؤوسين يتولون إيصال الدعوة إلى البلدات والمدن. رئيس مجمل شبكة الصوفيين كان يُعرف في الغالب باسم الشاه أو السلطان للدلالة على الجمع بين مجالي النفوذ الجغرافي الإقليمي والروحي العقدي.

كانت الخانقاه (الزاوية أو التكية) البيت الجماعي للجماعة الصوفية. وأي زاوية أو خانقاه تشستية كانت مؤلفة من قاعة كبيرة معروفة باسم جماعة خانه كان الأتباع يعيشون فيها حياتهم المشاعية. عموماً، كانت القاعة غرفة كبيرة مدعومة بأعمدة محددة لأمكنة صلاة الصوفيين، ودراستهم، ونومهم. بعض الزوايا كانت مجهزة بغرف جانبية ملحقة لاستخدام الشيخ وكبار الأعضاء لأغراضهم الخاصة. كثيراً ما كانت ثمة حديقة، وشرفة، ومطبخ. حياة أي زاوية أو تكية كانت منظمة مثل حياة أي بلاط ملكي. كان شيخ الطريقة الصوفية يحتل موقعاً مركزياً؛ أما المريدون فكانوا ينتظرون دعوته إلى الجلوس بالقرب منه. درج الشيخ على عادة استقبال العامة، والاستماع إلى مطالبهم، وكتابة الحُجُب لشفاء المرضى، وفض النزاعات، وتوجيه النصائح الروحية.

المرتبطون بالزاوية كانوا مقسمين بين مقيمين دائمين وزوار؛ كان المقيمون منظمين تراتبياً تبعاً لمكانتهم الروحية والمهمات الموكلة إليهم. كان التلاميذ يقومون بخدمات شخصية للشيخ وعائلته، ويتولون تنظيم الأعمال المنزلية العامة للزاوية. كان الزوار أعداداً غفيرة؛ منهم الفقهاء، والباحثون، وموظفو الحكومة، ورجال الأعمال الباحثون عن ملاذ يلجؤون إليه هرباً من الأعباء الدنيوية. الفقراء كانوا يأتون بحثاً عن المال، أو النصح، أو التوصيات، أو الوساطة مع الرؤساء. كانوا يأتون أيضاً التماساً للشفاء والعطف والبركات. وكان الصوفيون يعلمونهم كيف يصلون.

إضافة إلى القرآن والحديث، كان مصدر التأثير الأهم في الإسلام الهندي هو تراث محي الدين ابن عربي ومبدأ وحدة الوجود. دأب على نشر تعاليم هذا التراث كل من التشستيين والشطّاريين الذين آمنوا بأن الموقف الروحي أهم من

أي شرائع أو ممارسات دينية محددة. كانوا أيضاً يرون أن الإسلام والهندوسية يتقاسمان رؤى روحية ما أفضى إلى تزاوج معتقدات صوفية وهندوسية حول التحكم بالحياة العاطفية بوصفه شرطاً يتقدم على التحكم بالسلوك الخارجي. تبنى الصوفيون طقوساً هندوسية، وأناشيد دُعائية وابتهالية، وتقنيات يوغوية. أصبحت الثقافة الدينية الشعبية خلطة جامعة لسلسلة ممارسات إسلامية وأخرى هندوسية. بات الصوفيون، إذاً، موزعين بين توجهات دينية أحادية، وتعددية، وتوفيقية؛ بين الالتزام بروحانية فردية والامتثال لشريعة جماعية؛ وبين ممارسات إسلامية كونية وصيغ هندية محددة للعبادة والصلاة.

كان التصوف وثيق الارتباط باللغات واللهجات العامية؛ تولى أرباب التصوف ريادة استيعاب اللغة، والموسيقا، والصيغ الشعرية الهندية في الممارسة الإسلامية. أصبحت اللغة الهندية لغتهم المحكية، ومهدت لولادة لغة الأوردو بوصفها طبعة أدبية للغة الهندية، لغة إسلامية. كان أقدم المؤلفات بلغة الأوردو بحثاً أكاديمياً عن التصوف كُتب في العام 1308. كان التشستيون أول من استخدم الداخني في غولكوندا أوائل القرن الخامس عشر ثم ما لبث أن طُور أكثر على أيدي شيوخ تصوف في بيجابور والكجرات. الأشعار الصوفية باللهجتين السندية والبنجابية تعود إلى القرن الخامس عشر؛ ونظيرتها الباشتوية إلى أواخر القرن السادس عشر. أقدم الشعرُ باللغات العامية على تناول الموضوعات الكلاسيكية الفارسية عن الشوق إلى الله ومحبته. كذلك تم التعبير عن حب النبي مرة بعد مرة عبر فيض من القصائد، والأغاني الشعبية، والألغاز، وأغنيات الزفاف. كذلك عكف شعراء هندوس على كتابة قصائد صوفية مستخدمين صوراً وموضوعات إسلامية منها أمانة النبي والحداد على الحسين.

نأت حركات إسلامية أخرى بنفسها عن الصيغ الروحانية والتوفيقية للنزعة الصوفية. تأسست الحركة المهدوية في نهاية القرن الخامس عشر على يد السيد محمد الجاونبوري. ادعى هذا السيد أنه المهدي وعطف نسبه على موسى الكاظم، سابع أئمة المذهب 'الاثني عشري'. راح يوصي بالفقر، والزهد، والصلاة؛ وحاول استعادة نقاوة الدين عقيدة وممارسة، وبناء أمة قائمة على الولاء للشريعة

الإسلامية. بادر أتباعه إلى تأسيس الدائرة، أو الجماعات التي كانوا يعيشون فيها حياة زهد، ويتقاسمون مداخيلهم، ويحاولون تقليص انخراطهم الدنيوي إلى الحدود الدنيا كي لا يغفلوا ولو للحظة عن اتكالهم على الله. كان الأعضاء يجتمعون أسبوعياً ليعترفوا بخطاياهم. كانت الحركة المهدوية ذات شأن في الكجرات في القرن السادس عشر وحظيت بقدر واسع من الترحيب في عهد السلطان المغولي أكبر. جاء الترحيب مصحوباً بفقدان الحماسة الدعوية ـ التبشيرية، ومع انقضاء الألفية، السنوات الألف الأولى الإسلامية، فقد أتباع السيد محمد قناعتهم بالمجيء الوشيك للمهدي.

تمثل بديل آخر بنوع من النمط 'الإصلاحي' للعقيدة الإسلامية قام على تأكيد الحديث بوصفه الأساس الثابت للتعليم الإسلامي والممارسة الورعة. وفي تعارض مع كل من أشكال غلو الدراسات الشرعية من ناحية والروحانيات الصوفية من الناحية المقابلة، اهتدى فقهاء الحديث إلى معلمهم وأستاذهم في الشيخ عبد الحق دهلوي (ت 1642). أتباع السهروردي كانوا ملتزمين بالشرع الإسلامي، ويصرون على التبشير والوعظ بوحدة الشهود مؤكدين تفوقَ النبوة على القداسة. كانت هذه الحركات ستلهم الشيخ أحمد سيرهندي (1564 ـ 1624) ودعاة الإصلاح في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

الأولياء المسلمون الصالحون والسلطة السياسية

بقيت العلاقات فيما بين رجال الدين العلماء، وشيوخ التصوف ودراويشه، والدولة متذبذبة ومتنوعة. من حيث المبدأ كان العلماء خدماً للدولة. كانوا يستفيدون من حماية الدولة للحياة الدينية الإسلامية، وتطبيقها للشريعة الإسلامية، ومن توظيفها لهم بيروقراطيين، وقضاة، وأئمة، ومدرسين. كانت ثمة علاقة تكافلية بين العلماء والدولة بسبب الفصل الواضح بين المرجعيتين السياسية والدينية.

علاقة التصوف بالدولة وسلطتها كانت أكثر غموضاً وضبابية. الطرق الصوفية نفسها مثل الطريقة السهروردية والتشستية كانت جمعيات شبه سياسية

في كنف سلطنة دلهي. ظل السهروردیون محافظين على علاقة وثيقة وتعاونية مع أنظمة الحكم في دلهي، يسرتها توزعهم الجغرافي، متركزين في أقاليم ملتان وأوتش والكجرات الحدودية، بعيداً عن مركز السلطة، كان السهرورديون قادرين على التمتع برعاية الدولة وهباتها العقارية ونعمها الأخرى، دون التفريط مع ذلك باستقلالهم الذاتي بوصفهم أعياناً إقليميين. كان دورهم متمثلاً بالتوسط بين سلطنة دلهي وحشد الأمراء والقبائل في الإقليم. اضطلعت الصوفية، إذاً، بدور مهم على صعيد إذابة الأقوام القبلية والحدودية في بوتقة نظام دلهي. قابلية السهرورديين لأداء هذه المهمات السياسية كانت أساس مرجعيتهم الروحية. الخانقات (الزوايا) الغنية المتمتعة بدعم الدولة كانت الإشارة الدنيوية الدالة على صحة الدعاوى السهروردية القائمة على القول بأن السهرورديين كانوا سيضطلعون بدور الوساطة في العالم الآخر، العالم المنتظر.

كان التشستيون يعيشون على فلسفة سياسية مغايرة. دأب شيوخ الطريقة على رفض خدمة الحكومة، ونبذ الأوقاف والهبات، ومتوقعين كسب الرزق عبر استنبات الأراضي البور أو تلقي الصدقات غير الملتمسة من عامة الناس. رفض الشيوخ حتى مقابلة السلاطين. أما بالنسبة إلى التلاميذ العاديين فإن كسب الرزق بطريقة إنتاجية بسيطة ما كان يُعد محبذاً. وكجزء من مسؤوليتهم عن تحسين الأوضاع الدنيوية للمسلمين، كان يحق لصوفيي الطريقة التشستية تولي الوظائف. وبالنسبة إلى الطريقة ككل، كان الإحسان والمسؤولية عن الفقراء في رأس قائمة القيم. حافظ التشستيون على مرجعيتهم الروحية لا من خلال التوسط بين القوى الدنيوية بل عبر الابتعاد عنها.

رغم عزوفهم عن هموم الدنيا، كان التشستيون، في آخر المطاف، في قلب العالم. على نحو مضمر كانوا موافقين على البنية السياسية للسلطنة، ومنخرطين، مداورة، في عملية تصويب مرجعية السلاطين عبر تأييد مفهوم تسلسل تراتبي كوني من شأن السلاطين أن يوظفوه لإثبات صحة ادعاءاتهم القائلة بأنهم رؤوس نظام زمني للعالم. فقط الملاماتيون والقلندريون الجوالون نبذوا العالم ونفضوا أيديهم منه كلياً.

علاقات العلماء وشيوخ التصوف مع الدولة وفيما بين الطرفين تغيرت عبر الزمن. خلال القرن الثالث عشر، كان نفوذ العلماء صاعداً، غير أن الصوفيين تم دعمهم بوصفهم عنصر توازن مع العلماء في ظل السلالة الخالجية (1290 ـ 1320). نجح علاء الدين في توظيف الهامش الذي وفرته له الارتباطات التشستية لتقليص نفوذ الأمراء الأتراك والعلماء وإدخال مسلمي الهند في النخبة الحاكمة. غير أن محمد بن تغلق ما لبث أن دعا العلماء والسهروردييين إلى شجب سلسلة من الممارسات الدينية التشستية، مثل السماع، أو الحفلات الدينية المصحوبة بالموسيقا. تعين على نظام الدين أوليا، شيخ الطريقة التشستية ورأسها أن يبادر شخصياً إلى الدفاع عن نفسه. نجح التغلقيون في إجبار التشستيين على الجلاء عن مقرهم الرئيس في دلهي والتشتت في سائر أرجاء الهند. أُجبروا أيضاً على خدمة الحملات العسكرية في الهند الجنوبية وعلى الاضطلاع بمهمات دعوية وتبشيرية تحت إشراف الحكومة. وتحت الضغط السياسي حصل انشقاق في صفوف التشستيين. بعضهم تعاون مع الحكومة؛ وآخرون رفضوا ذلك. أدى الانقسام الداخلي في الطريقة إلى تقويض نفوذ تنظيمها الشامل للهند.

كذلك ما لبث النفوذ السياسي للسهروردييين أن تعرض للتقويض تحت ضربات السلطات. منحهم محمد بن تغلق أراضي وقرى، ومن ثم منع الناس جميعاً من زيارة خانقاتهم (زواياهم) دون إذن من الولاة والحكام. تعين عرض النزاعات حول وراثة قيادة الطريقة على السلاطين لحلها. ومع تنامي اعتماد السهروردييين على الدولة، تدهورت قدراتهم على التوسط. فقط في الكجرات، التي كانت خاضعة لسلالة مستقلة، ظل السهرورديون يعدون أولياء صالحين أصحاب رعاية. كانوا يحصلون على هبات عقارية وبقوا قادرين على الاحتفاظ بنفوذهم لدى الرأي العام. ومع انصهار الكجرات في الإمبراطورية المغولية في العام 1572، فقد السهرورديون أهميتهم السياسية تماماً. أدى غروب شمس السهروردييين إلى إتاحة فرص الانتشار للطريقتين النقشبندية والقادرية والانتعاش اللاحق لأنماط 'علمائية' وإصلاحية من الإسلام، راحت تطالب بإقامة سياسة الدولة على أساس الالتزام بالشريعة بدلاً من المبادئ الصوفية.

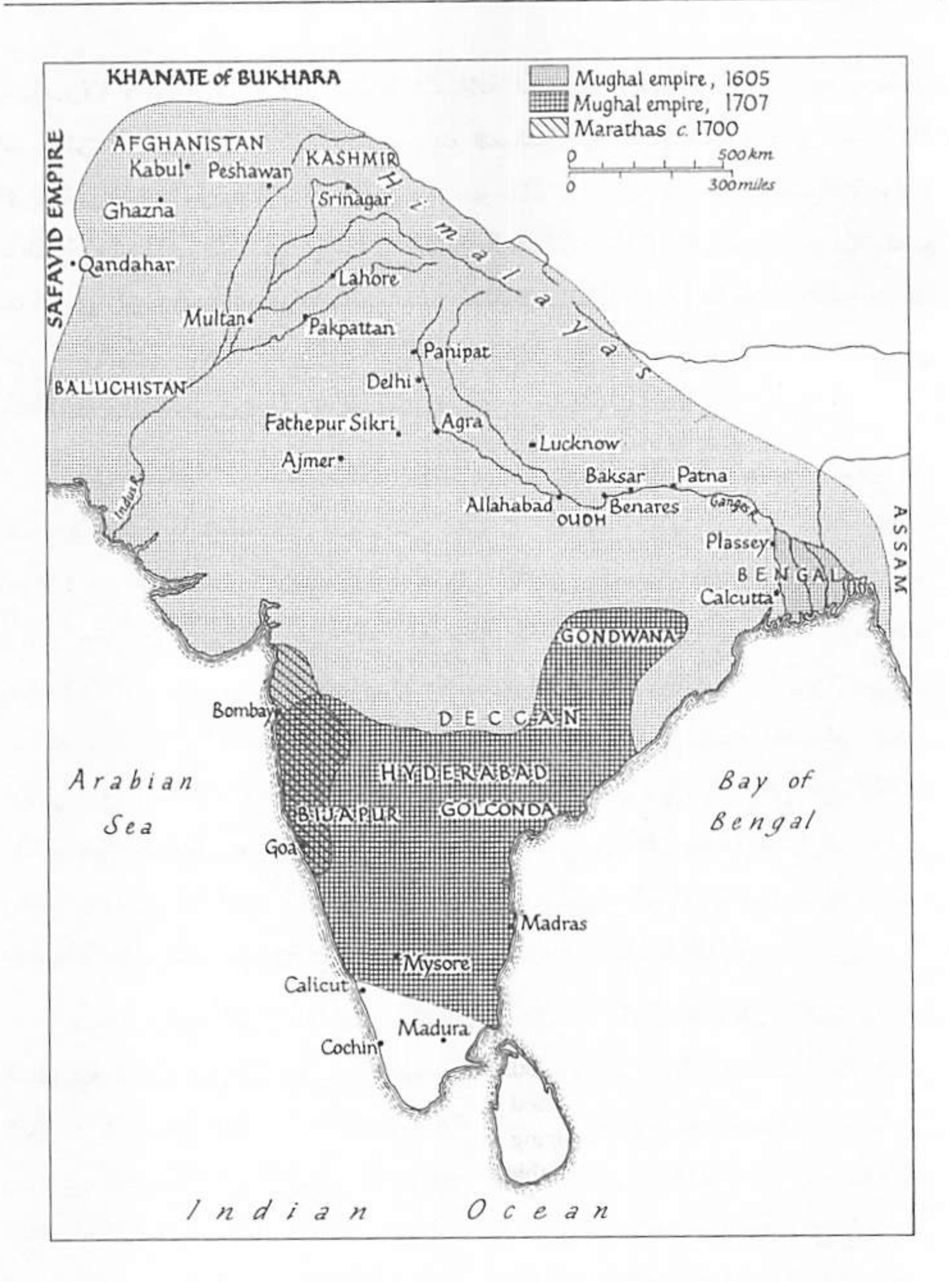
وهكذا فإن فترة دلهي أرست القاعدة لمجتمع إسلامي مع ما ينطوي عليه من غموض مميز لجوانب إسلامية وغير إسلامية على صعيدي عقيدة الدولة والثقافة الشعبية. كان الإسلام في الهند مطبوعاً بتعددية طوائف أو جماعات دينية تعددية ما لبثت أن انتقلت إلى الإمبراطورية المغولية.

الإمبراطورية المغولية

النظام المغولي والثقافة الهندية

استكمل المغول الصراع الذي دام طويلاً من أجل إيجاد إمبراطورية هندية ممركزة. وهذه الإمبراطورية التي أسستها انتصارات بابور جرى تعزيزها في عهد حفيده اكبر (1556 ـ 1605). قام اكبر هذا بتوسيع الإمبراطورية من أراضيها الأصلية في هندستان والبنجاب، والكجرات، وراجستان، وبيهار، والبنغال. في الشمال احتل كابول، وكشمير، والسند، وبلوشستان. هضبة الدكّن قُضمت في العام 1600. حتى نهاية القرن السابع عشر لم تتمكن الإمبراطورية من تحقيق المزيد من التقدم جنوباً وصولاً إلى استيعاب بيجابور، وغولكوندا، وأقاليم هندية جنوبية أخرى ظلت مستقلة إلى ذلك الوقت. ومع ذلك، فإن أجزاء كبيرة من الهند بقيت خارج نطاق الإمبراطورية. ظلت راجستان بأيدي أمراء هندوس محليين، والهند الشرقية الوسطى كانت خاضعة لحكم قبائل خارجية. كانت الإدارة الإمبراطورية خاضعة لتحكم نخبة عسكرية وسياسية مؤلفة، بالدرجة الأولى، من أمراء أفغان وإيرانيين وأتراك جنباً إلى جنب مع مسلمين هنود محليين. ومع أن النخبة الحاكمة كانت إسلامية رسمياً، فإن الهندوس ـ بأكثريتهم الراجبوتية والماراتهية ـ كانوا يشكلون نحو 20 بالمئة من الأرستقراطية المغولية. كان الهندوس ذوي شأن بوصفهم أمراء عسكريين ثانويين، وموظفين إداريين وماليين، وتجاراً، وملاك أراض. عموماً كان الرسميون الهندوس يتقاسمون الأسلوب الثقافي الفارسي مع نظرائهم المسلمين.

من وجهة النظر المغولية، كان يتم الحفاظ على تلاحم النخبة الحاكمة من



خريطة 19: الإمبراطورية المغولية، 1605-1707

جراء ولاء وخدمة السلالات التابعة للسلالة المغولية المهيمنة. فالمجتمع الهندي لم يكن إلا نوعاً من أنواع السيادة المشتركة لمجموعة من السلالات الارستقراطية المرتبطة بالإمبراطورية عبر تنازلات إقليمية أو سياسية، وروابط عائلية، وأسلوب طقسي وثقافي. كانت السلالات الأرستقراطية تُعرف باسم بيراداري، أو جاتي، أو قوم. كانت هذه السلالات تتولى بدورها جعل التابعين لها من الموالي مؤيدين للدولة المغولية. وهكذا فإن السلالات كانت محددة من منطلقات وراثية من ناحية، ومنطلقات إسلامية من ناحية ثانية.

هذه النخبة الحاكمة كانت أيضاً مرتبة وفقاً لنظام المنصبدار. كان هذا تسلسلاً عسكرياً قائماً على حمل كل صاحب منصب رتبتين - رتبة ذاتية محدَّدة لموقعه في التسلسل الهرمي ورتبة أسوار (فارس) محدَّدة لعدد الجنود الذين كان يُنْتَظَر منه أن يسوقهم إلى أرض المعركة. كانت رواتب موظفي المنصب تُسدد إما نقداً أو عبر منح أرض زراعية معروفة باسم جاغير، عبارة مرادفة لـ'إقطاعية' في الشرق الأوسط. هذه الجاغيرات كانت تُمنح لضباط جيش الإمبراطور، وللأمراء المحليين، وللراجبوتات، وللقادة القبليين. كان كل أمير يحتفظ بإدارة فيها فصيل عسكري، وجهاز إداري ومالي، وجهاز خدمة منزلية، وحريم، وخدم. ومنزل أي أمير كان شبيهاً بمنزل الحاكم. الأمراء المغول تولوا أيضاً مسؤولية بناء الجوامع، والجسور، والخانات، ورعاية النشاط العلمي والأدبي.

نحو سبعة أثمان الأراضي القابلة للتكليف بالضرائب في الإمبراطورية المغولية كانت موزعة على مستفيدين عسكريين مع الاحتفاظ بنسبة الثُمْن كمزرعة شخصية للحاكم. تمثلت مشكلة إدارية كبرى بحسم تخصيص مساحات وموارد متناسبة مع الالتزام العسكري للمستفيدين. التغييرات الحاصلة في الأوضاع المحلية كانت تتطلب عملية إعادة توزيع مطردة حفاظاً على نوع من أنواع التناسب الواقعي بين القيم المقدَّرة، والدخل الفعلي، والالتزام العسكري. كان يتم نقل الأمراء من جاغير إلى آخر للحيلولة دون اكتسابهم اهتماماً ثابتاً بهذه البقعة أو تلك.

تحت مستوى المنصبدار كان هناك عدد كبير من الزعماء المحليين؛ منهم



صورة 17: زواج اكبر

الزمندارات أو الأعيان المحليون الذين كانوا يستحقون جزءاً من موارد الأرض من جراء فتوحات أو غزوات محلية أو هيمنة طبقية جامدة (كاستية)، ولكن دون حقوق ملكية للأرض، من حيث المبدأ. ومع ذلك فإن أي زمندار محلي كان متمتعاً بتفوق لافت في الصراع للمحافظة على وضعه وموقعه. ما من زمندار إلا وكان مدعوماً بخدم مسلحين كانوا يساعدونه في إلزام الفلاحين وقسرهم ويحمون مصالحه ضد تدخل الإدارة المركزية. وقابليته للهيمنة على الفلاحين والتوسط بينهم وبين الإدارة المركزية أعطته موقعاً سياسياً واقتصادياً قوياً. غير أن الزمندارات بقوا، رغم ذلك، خاضعين لسلطة الإمبراطور وقابلين للإزاحة عن المنصب. كثيراً ما كان الحكام المغول يحاولون تغيير الراجبوتات وغيرهم من الأمراء الهندوس لإحلال زمندارات مسلمين محلهم.

وتحت مستوى الزمندارات كانت هناك مجموعة طبقات. ثمة كانت طبقات مقرضي الأموال والتجار، والفلاحين الأغنياء، وصغار الفلاحين، والعمال المحرومين من الأرض مع العمال الزراعيين من سائر الكاستات، والمنبوذين، المؤلفة لمجتمع قائم على أساس النقاء أو الطهر الطقسي. كل قرية فلاحية كانت برئاسة موظف محلي باسم مقدم أو باتيل، من شأن منصبه أن يكون وراثياً، مسؤول أمام السلطات عن تسديد الموارد والحيلولة دون وقوع الجرائم. كان الفلاحون يُمنحون حق إشغال الأرض المضمون على نحو دائم ووراثي، غير أنهم كانوا بالمقابل ملزمين بالارتباط بها. في عصر كانت فيه الأرض متوفرة بكثرة والناس قليلين، والفلاحون ميالين إلى الهرب إلى مناطق غير مأهولة، كان لا بد من استخدام القوة المادية لإبقاء هؤلاء الفلاحين حيث هم. (إنه نقيض الأوضاع الحديثة تماماً، حيث الأمراء الإقطاعيون يتحكمون بأعداد فائضة من البشر عبر التهديد بطردهم).

نظام تحصيل الضرائب المطبق على أقاليم الإمبراطورية المركزية بما فيها ملتان، ولاهور، ودلهي، وأغرا، وأودة، والله آباد، عائد إلى عهد شيرشاه، استأنفه أكبر، ودام حتى نهاية القرن السابع عشر. كانت الضرائب تدار وفقاً لنظام الضبط. كانت أجرة محددة تفرض على كل وحدة مساحة وتدفع نقداً. بقي معدل

التقويم مستنداً إلى قيمة المحصول المستنبت ومتوسط غلة السنوات العشر السابقة. كان يجري تعديل آلية احتساب قيمة المحصول من معايير شاملة للإمبراطورية إلى أخرى منسجمة مع الأسعار المحلية ومع تقويمات للقيمة النقدية بعد ذلك. كانت الكمية المحصّلة فعلياً توازي عادة نصف المحصول الإجمالي. كل ما كان يمكن أخذه دون حرمان الفلاحين من الكفاف ومن القدرة على إنتاج محصول آخر كان يتم السطو عليه. عملية الجباية الفعلية للضرائب كانت تُعْهد إلى الجاغيردار، غير أن الموظفين المحليين الممثلين للإدارة المركزية ظلوا مضطلعين بدور مهم في تحصيل الضرائب. على مستوى ما دون الناحية كانت الإدارة ممثلة بشخص يحمل لقب قانونغو، يتولى مسك دفاتر الحسابات والإشراف على عمل وكلاء الجاغيردار؛ وبآخر يحمل لقب تشادوري، يتولى تحصيل المستحقات من الزمندارات.

كذلك دأب أكبر على جعل الأسلوب الثقافي للإمبراطورية المغولية مستنداً إلى القاعدة الجامعة بين تراث الجغطاي المنتمي إلى آسيا الداخلية (المنتقل عبر بابور) وسلطنة دلهي. كان تراث الجغطاي هذا قائماً على تأكيد دور الحاكم بوصفه أمير حرب وقائد جهاد. أضاف بابور إلى هذا التراث الحضري المستقر والإسلامي الفارسي الذي أدى إلى جعل العلماء (رجال الدين) مستشارين، ومعلمين، ومربين، ودبلوماسيين، ومستخدمي إدارة عند الحاكم الجغطائي. أسهمت سلطنة دلهي بمفاهيم مرجعية ملكية مستمدة من التقاليد الملكية الفارسية، مع مفاهيم إسلامية عن المسؤولية السياسية. تجاوز المغول مناشدات سلطنة دلهي غير المباشرة المستهدفة لنخب غير مسلمة وأيدوا اعتماد سياسة ثقافية قائمة على اعتزام العمل من أجل اجتراح ثقافة أممية (كوزموبوليتية) هندية إسلامية بدلاً من ثقافة إسلامية حصراً.

كان أكبر هو الأنموذج. فمع قيامه بخطب ود فقهاء الإسلام ومجتهديه عبر وقف المدارس والمكتبات، حرص أيضاً على دعم الطريقة التشستية المتسامحة مع المزاوجة بين الهندوسية والإسلام، وأطلق مذهباً رسمياً عُرف باسم الدين الإلهي (ديني إلهي)، مع عد الإمبراطور بالذات شيخ الطريقة الصوفية للمذهب

الديني الجديد. لعل كتاب "أكبر نامة" لأبي الفضل العلامي (1551 ـ 1602) هو التعبير الأفضل عن قيم هذا العهد. يقوم هذا الكتاب بوصف مجتمع بلاط يعد فيه الحاكم ملكاً ـ فيلسوفاً، وحامياً لجميع رعاياه بقطع النظر عن دينهم، ومرشداً روحياً جالباً للوفاق والوئام والحب، وراعياً لرخاء ملكوته كله من بدايته إلى نهايته.

سياسة ثقافية أوسع حاولت أيضاً تركيز الولاء على الحاكم بوصفه الحامي لثقافة نخبوية هندوسية إسلامية مشتركة على أصعدة السلوك، والمَلْبَس، والفنون، والرسم، والعمارة، والشعر، والإبداعات الأدبية. فالأسلوب المعماري الذي رعاه أكبر وتجلى في جملة مجمعات القصور والقلاع الرئيسة بأجمير وأغرا والله آباد ولاهور وفاتحبور سيكري، كان قائماً على موضوعات مستمدة من العمارتين الإسلامية والهندوسية على حد سواء. والجمع بين هذين العنصرين يعود إلى بُنى هندية أقدم. بناء الأعمدة والعتبات كان واسع الانتشار في العمارة المنزلية أيام سلطنة دلهي. الأطر الثعبانية الداعمة للدرابزينات، والأشكال الحيوانية، وموضوعات الجرس والسلسلة، وغيرها كانت توظف في بناء الجوامع والقصور الأقدم. وبالمثل فإن قصوراً ومعابد هندوسية كانت تستخدم زخارف هندسية مجردة وسقوفاً مقببة مستلهمة من التراث الإسلامي. ومع حلول فترة سلطنة دلهي، كانت العمارة الهندية قد تمثلت صيغاً مختلطة بطرق لم تعد محافظة على أي مغزى طائفي مميز. إن أسلوباً متجاوزاً ومتعالياً على الجذور والأصول الدينية والإقليمية كان قد أصبح جزءاً من العمارة الهندية الشعبية العامة. متبنياً هذا الأسلوب، تولى أكبر رعاية ثقافة مشتركة لنخبة متنوعة.

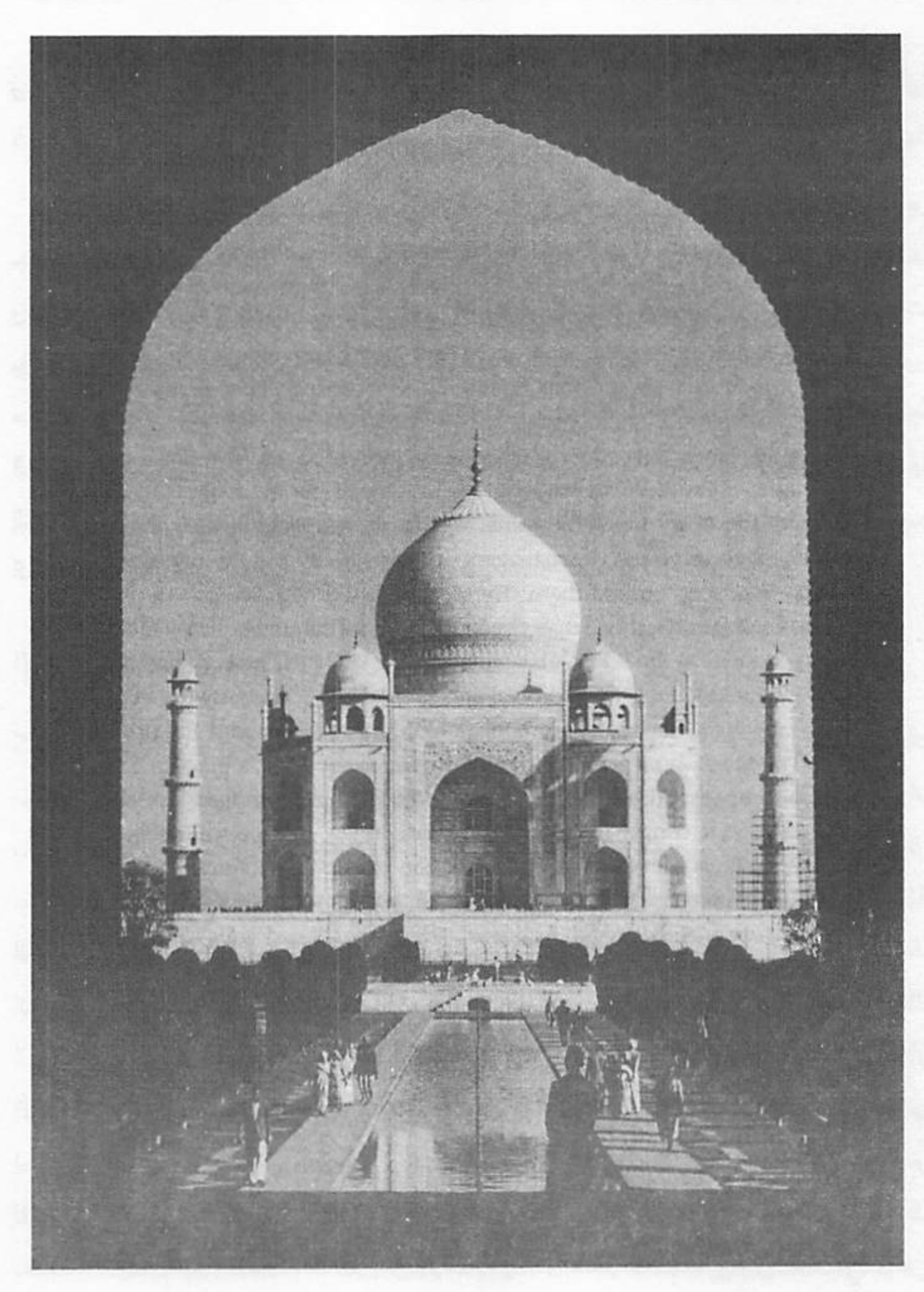
كذلك كان الرسم الهندي مقتبساً من الطرق الفارسية في رسم الأشكال والنمنمة والخط، إلا أنه اكتسب مواصفات مغولية مميزة مؤكدة للخط والشكل أكثر من اللون. وفي حين أن الرسم المغولي صور مشاهد البلاط والقنص، والمعارك، والحيوانات، والأزهار، والوجوه، وغيرها من موضوعات الفن الفارسي، فإنه كان أيضاً يستلهم موضوعات ومناظر هندوسية. كانت اللوحات توظف لتسليط الضوء على أعمال أدبية فارسية وهندوسية بما فيها "المهابهاراتا"

و"الرامايانا"، من إنتاج فنانين من الخلفيتين الدينيتين كلتيهما. مثله مثل العمارة الهندية، كان الرسم الهندي حريصاً على تجاوز الإيحاءات الطائفية والتعالي عليها.

في الحقبة المغولية بقيت الكتلة السكانية المسلمة أكثرية، إلا أن المسلمين جميعاً لم يكونوا جزءاً من النخبة الحاكمة. لم يكونوا يؤلفون طائفة أو جماعة واحدة، كانوا منتسبين، بالأحرى، إلى جماعات إثنية (عرقية)، وسلالات، وطبقات، بل وحتى كاستات سكانية مختلفة. ومثلهم مثل الهندوس، كثيراً ما كان المسلمون متماهين مع جماعات قرابية أو مهنية متخصصة، منظمة تراتبياً حيث المرتبة العليا للمحاربين الآتين من أفغانستان وآسيا الداخلية وللعائلات الدينية المنتسبة إلى النبي أو إلى فقهاء ومجتهدين إيرانيين وعرب. بقي الحرفيون وعناصر الخدمة في مراتب أدنى.

الإسلام في ظل المغول

كان مسلمو الهند يشكلون عدداً غير قليل من الكتل الدينية المتوزعة على ولاءات مذهبية شرعية، وطرق صوفية، وتعاليم شيوخ وفقهاء وأولياء صالحين أفراد. بعضهم من السنة وبعضهم الآخر من الشيعة، على الرغم من أن هذا لم يكن عامل تمييز مطلق من جراء وجود تعاطف قوي مع آل علي لدى أهل السنة. السنة أنفسهم كانوا منقسمين بين أولئك الملتزمين بإسلام النص حرفياً ـ بجملة العقائد والشرائع الواردة في القرآن، وأحاديث النبي، والشريعة ـ من جهة وأولئك المنضوين تحت لواء التصوف الشعبي، وهو صيغة دينية قائمة على إجلال الأولياء الصالحين (القديسين)، أحياء وأمواتاً، مع ما يصاحب ذلك من طقوس استنكار، وحداد، ومراسم زواج ودفن طقسية، بوصف ذلك كله الشكل الرئيس للتعبير الديني. أحد تياري الإسلام الهندي كان يجري نحو ممارسة منضبطة عقلانية، وخاضعة لتحكم الشريعة الإسلامية؛ والآخر باتجاه إيمان عاطفي ونوع من التماهي مع قدرات الأولياء الإعجازية الخارقة. إلى المعسكر الأول كانت تنتمي جماعات متباينة مثل العلماء، ومذاهب الشرع المنظمة، والطرق الصوفية ذات التوجه الشرعي. أما في المعسكر الثاني فقد كان ثمة شيوخ التصوف،



صورة 18: تاج محل

وخلفاؤهم المتولون مهام إدارة أضرحتهم ومزاراتهم وجملة الأخويات المشكلة بأسمائهم. التوجهان أفضيا إلى وجهتي نظر مختلفتين حول الحدود الفاصلة بين المسلمين وغير المسلمين. قام تقديس الأولياء الشعبيين على طمس التمايزات الدينية بين المسلمين والهندوس؛ ثمة نظريات صوفية وتطورية كونية معينة خلطت مفاهيم هندوسية وأخرى إسلامية في منظومة عقدية واحدة.

في الحقبة المغولية كان العلماء أولئك المجتهدين والباحثين المنخرطين في خدمة الدولة. فالمغول تابعوا نظام سلطنة دلهي القائم على إدارة البيروقراطية الدينية. أحيل التحكم الكلي بالقضاء على قاض أول. والصدر الإقليمي كان مسؤولاً عن القضاة المحليين، والمحتسبين، والخطباء (الواعظين)، والائمة، والمؤذنين، وأمناء الصناديق. كان هذا الصدر الإقليمي مسؤولاً أيضاً عن تعيين المفتين وضباط الارتباط بين الحكومة ورجال الدين العلماء. كان مكتبه يوفر معاشات للباحثين ويتولى أحياناً صلاحية تقديم منح عقارية؛ ثمة أوقاف كانت تخصص ويتبرع بها لتزويد المزارات والأضرحة والمدارس بمصادر الدخل. كان يصدر المنح اليومية الموزعة على المتدينين ويقدم التبرعات من صناديق المؤسسات الوقفية الخيرية. كذلك كان الصدر مسؤولاً عن تقديم الصدقات كما عن إطعام الفقراء. وعلى امتداد القرن السابع عشر ظلت سلطته مقيدة بترتيبات إدارية كانت تمكن موظفين آخرين من التحكم بالأرض وعبر إيجاد إدارة دينية أكثر اتصافاً باللامركزية في الأقاليم. كذلك كانت سلطاته القضائية محدودة بفعل حكام متورطين تورطاً مباشراً في شؤون دينية.

في الفترة المغولية حل نفوذ النقشبنديين والقادريين محل نفوذ السهروردييين والتشستيين. كان النقشبنديون يبشرون بمبدأ روحي موصل إلى رؤية الله، غير أنهم بقوا أيضاً مصرين على ضرورة الانخراط الفعال في الشؤون الدنيوية. تاريخا اثنين من شيوخ الطريقة النقشبندية في القرن الثامن عشر يسلطان الضوء على المبادئ الدينية والاجتماعية المعتمدة من قبل الطريقة. جاء ميرزا مظهر (نحو 1700 ـ 1781)، الفرع المجدد للطريقة، من عائلة عسكريين وإداريين، وتبنى حياة التصوف تجنباً للنزاعات السياسية وتحكماً

بالدوافع العنفية في نفسه. لاذ بالتصوف طريقاً إلى الهدوء والأمن في عالم مضطرب يلفة الغموض. كانت تعاليمه تشدد على تناغم سائر التقاليد والمدارس الصوفية المختلفة. دأب على الاستخفاف بشأن الفروق بين الصيغ الثيوصوفية ونظيرتها الشرعية للتصوف. حياته كلها عيشت في غمرة مساعي حذرة لاتقاء التلوث بالأطعمة والهدايا وغيرها من الأشياء الدنيوية التي كانت تتعرض، جميعاً، للمعاينة والتدقيق، للتأكد من شرعيتها وصلاحها. أوصى أيضاً بالعزوبية والتبتل. لم يحاول ميرزا مظهر في أي وقت ادعاء القدرة على صنع المعجزات، إلا أن أتباعه كانوا مؤمنين بامتلاكه لمثل هذه القدرة.

كان خَلَفُه هو الشاه غلام علي (1753 ـ 1824)، الذي أكد الأدوار الاجتماعية والسياسية للشيخ النقشبندي، ونظم الخانقات (الزوايا)، وأوفد التلاميذ والمريدين للدعوة والتبشير في إيران وأفغانستان، وقام بتوزيع الصدقات وتوجيه النصائح الروحية والأخلاقية على المتوسلين. لم يكن يتردد في توظيف نفوذه المعنوي للتأثير في أي شخصيات سياسية إذا كان ذلك ممكناً.

على النقيض من ذلك، ثمة طرق صوفية أخرى دأبت على تأكيد إجلال الأولياء. أساساً كانت الطريقة التشستية مبنية على قاعدة الرؤى الدينية الشخصية للشيخ (المعلم) المؤسس، إلا أن كاريزما الأولياء باتت مع مرور الزمن مقيمة في قبورهم. وبعد ذلك بادر خلفاؤهم من الأبناء والأحفاد إلى الاضطلاع بأدوار القيّمين على مزاراتهم والمنظمين للطرق التي ازدهرت حولهم. تولى البيرزادات، ورثة الأولياء ومديرو أضرحتهم، مهمة الإشراف على الاحتفالات المعقودة إحياء لذكرى مولدهم ورحيلهم، فتح مطابخ عامة، وإمامة صلوات جماعية، وتقديم الحجب مصحوبة بالنصائح الروحية والاجتماعية. أفضى تنامي المزارات وتحولها إلى مراكز عبادة إلى تراكم ملكيات قدمتها الدولة ووفرت لها الحماية. درج المغول على عادة مكافأة شيوخ التصوف بالأرض، في ممارسة كانت تضفي الشرعية على الواهب والمستفيد كليهما وتمكن المغول من التدخل في نزاعات الوراثة ومن التحكم بمدراء المزارات. لقد حولوا البيرزادات إلى نبالة صغيرة سريعة التجاوب مع رغبات السلطات السياسية.

في القرن السادس عشر كان النفوذ الشيعي هو الآخر قوياً جداً. منطقتا غولكوندا وكشمير كانتا خاضعتين لأميرين شيعيين. كانت للمغول أزواج من الشيعة إضافة إلى أن شيعة كثيرين كانوا يشغلون مناصب رفيعة. كانت الجماعات الشيعية الهندية تضم ليس فقط 'الاثني عشريين' الذين سبق لنا أن عاينا تعاليمهم في الفصل المكرس لطهران، بل والنزاريين والبُهْرة. تعود جذور النزاريين إلى انشقاق حصل في صفوف الفاطميين. كان هؤلاء 'حشاشي' إيران في القرن الثاني عشر؛ ودعوتهم في الهند بدأت في أواخر وأوائل القرنين الثاني عشر والثالث عشر على التوالي في كل من السند والكجرات. في البداية اعترفت الجماعات النزارية في الهند بسيادة الأئمة في إيران، غير أن الحركة ما لبثت أن تعرضت، في القرن السادس عشر، للانشقاق، ولم يبق في إطار هذا الارتباط إلا بعض النزاريين. ومع مرور الوقت تم نقل الإمامة من إيران إلى الهند على يد آغا خان الأول، حسن علي شاه، الذي انتقل إلى بومباي في العام 1845.

مع انهيار الدولة النزارية في ألموت في العام 1256، دخلت الدعوة في مرحلة سلبية جديدة، متركزة على جملة تعبيرات وأهداف رمزية ودينية بدلاً من التعبيرات والأهداف السياسية. قامت الدعوة على القول بأن الله متعال كلياً وتتعذر معرفته، وهو، سبحانه، قد أوجد عالم العقول؛ وعملية الخلاص الديني تتحقق، برأي أصحاب الدعوة، من خلال تسلق درجات سلم الذكاء والعقل والعودة إلى العقل الأول الذي يحقق الإنسان من خلاله التوحد مع الله. كان النزاريون يؤمنون بأن نظام الكون مَثّله في التاريخ أنبياء وأئمة ظهروا على نحو دوري. كان ثمة سبع سلاسل أنبياء كل منها مؤلفة من سبعة أئمة؛ والسلسلة الأخيرة تنتهي مع البعث أو القيامة.

جذور البُهْرة ممتدة أيضاً إلى الانشقاق نفسه الذي تمخض عن صعود النزاريين. فمع اختفاء إمامهم الطيب في العام 1133، تمت إحالة قيادة الطائفة على الداعي المطلق. وللداعي هذا موقع في التسلسل التراتبي الذي يضم دعاة آخرين، بمن فيهم الحجة صاحب المنصب الرفيع، والناطق، والأئمة. حين يتم

تغييب الأئمة والسلطات الأولى، يصبح الداعي المسؤول الأعلى في العالم الاجتماعي. مخولٌ هو بإرشاد الجماعة، وحل النزاعات الداخلية، وتسمية خلفه انسجاماً مع وحي من السماء. ويمارس وظائفه من خلال وكلاء يُعرفون باسم العمال (جمع عامل)، وشيوخ هم نظراء العلماء.

فرع البُهْرة من الشيعة الإسماعيلية تأسس أولاً في اليمن، ومن المحتمل أن يكون إسماعيليو البُهْرة قد جاؤوا إلى الكجرات في العقود الأولى من القرن الثالث عشر. ثمة نائب كان يُعرف باسم الوالي تولى الأمر في الهند حتى العام 1539 حين تم تعيين أول الدعاة الهنود. شهد تاريخ البُهْرة الطويل عدداً من الانشقاقات الكبرى. ففي العام 1846، ومع موت الداعي الأخير من السلالة الراجبوتية، تمت المساومة على مرجعية الدعاة. بات بُهْرة القرن التاسع عشر ميالين إلى عدهم شخصيات إدارية بدلاً من رؤيتهم مرشدين روحيين، وصار العلماء والباحثون يتحدون قيادتهم.

انطوى تنوع الجماعات الدينية والاجتماعية الإسلامية في الهند على الإيحاء بسلسلة من المفاهيم المتضاربة عن المعنى الاجتماعي للعقيدة الدينية الإسلامية. كان أصحاب الذهنية الشرعية يرون المجتمع المسلم عابراً لسائر الخطوط السلالية والنَّسَبية والطبقية. لم يكونوا يعطفون المسلمين على أي نسب موروث أو منصب حكومي أو مهنة، بل على إيمان الفرد بالإسلام، الإيمان المتعالي على سائر الارتباطات الاجتماعية والذي يجعل البشر متساوين وإخوة في الدين. ومع أن هؤلاء كانوا يقرون بأهمية الإمبراطورية المغولية، فإنهم كانوا لا يزالون يرون الإسلام أمة كونية شاملة. بقي ذوو العقلية الشرعية شديدي التأييد لفكرة فرض الشريعة الإسلامية رسمياً مع إخضاع الهندوس للقوانين الإسلامية عبر فرض ضرائب وقيود تمييزية عليهم. وعلى النقيض من ذلك كان التصوف الشعبي يرى الإسلام بعداً متجذراً من أبعاد جملة الروابط النَّسَبية، والمهنية، والجوارية.

أوجه التباين في التوجه الديني هذه كانت قضية سياسية مهمة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومع أن الدولة كانت تتبع سياسة توافقية بين

الجماعات المسلمة كما بين المسلمين والهندوس، فإن منتقدي (الإمبراطور) أكبر من العلماء كانوا يعارضون تسامحه الديني، وانفتاحه على أفكار دينية لا علاقة لها بالشريعة، وانتحاله لامتيازات أي شيخ صوفي. تمثل أهم وألد خصوم السياسة الإمبراطورية بالشيخ أحمد سيرهندي. ادعى سيرهندي هذا أنه المجدِّد، وأنه حامل لواء بعث الإسلام من جديد في قَرْنه، وأنه رجل على مستوى روحي واحد مع أوائل الخلفاء الراشدين. بعد أن تم تكريسه وقبوله مبتدئاً في الطريقة النقشبندية، أصبح الناطق الهندي الرئيس باسم الشريعة كما باسم وجهة النظر الإصلاحية. كان يعظ بأن الامتثال لتعاليم الشريعة هو مفتاح المعنى الداخلي العميق لهذه الشريعة، وقد عدل مبدأ ابن عربي القائل بوحدة الوجود جنباً إلى جنب مع الأساس الماورائي (الميتافيزيقي) للنزعة التوفيقية في الدين، لمصلحة تبني مبدأ وحدة الشهادة. عارض الشيخ دس أي ممارسات صوفية وهندوسية في الإسلام، مثل عبادة القديسين، وتقديم الأضاحي الحيوانية، وإقامة المهرجانات الدينية. وبوصفه داعية إصلاح، شن حملة شعواء لا هوادة فيها لإقناع السلطات المغولية بضرورة تبني سياسات وخطط تليق بدولة إسلامية. كان يرى الهندوسية والإسلام ديانتين تتبادلان الإقصاء؛ ومن واجب المسلمين الديني أن يبادروا إلى إخضاع غير المسلمين. وقد ظل يحض الحكام والأمراء والنبلاء على فرض الجزية على غير المسلمين، والسماح بذبح البقر، وتسريح غير المسلمين من المناصب السياسية، وفرض الشريعة في جميع الميادين.

كان تابع السيرهندي العظيم هو الشاه ولي الله (1703 ـ 1763) الذي سار في طريق الإصلاح في ظروف مختلفة. في عصر انحطاط الإمبراطورية المغولية، بدا الشاه ولي الله حريصاً على ضمان الحضور الإسلامي في شبه القارة. وبعد زيارة مكة، مركز تعاليم الإصلاح، راح يشدد على أهمية العودة إلى تعاليم النبي وعلى الحاجة إلى تطهير الإسلام من عبادة الأولياء التي كانت لاحقة لحياة النبي ومتنافرة مع مغزاها الحقيقي. أقدم على ترجمة القرآن إلى الفارسية وجادل مدافعاً عن اعتماد حُكم فقهي مستقل على صعيد تعديل الشريعة بما ينسجم مع الأوضاع والشروط المحلية. ومع تأييده لأولوية القرآن

والسنة، حاول تحقيق نوع من المزاوجة بين مختلف مذاهب الشرع واختزال التباينات الشرعية ـ الحقوقية بين المسلمين.

كان ولي الله مؤمناً بأن الإصلاح يتطلب وجود دولة إسلامية، من النمط الذي كان أيام أوائل الخلفاء الراشدين، لفرض الشريعة. لم يكن الخليفة بنظره إلا القائد الديني الأقرب إلى أنموذج النبي، إنساناً مثالياً يكافح دفاعاً عن العدالة ويحاول توظيف سائر الأدوات الإدارية والقضائية لإيصال شعبه إلى الفضيلة الدينية. بنظر الشاه ولي الله، تشع إرادة الله عبر الخليفة لتخترق مشاعر رعاياه وعقولهم. حتى في غياب هذه الوظيفة الروحية، فإن الخليفة يوفر متطلبات الدفاع السياسي عن الأقوام الإسلامية وتنظيم الشريعة الإسلامية. يتمثل واجبه بفرض الممارسة الدينية الإسلامية، وتحصيل الزكاة، وتشجيع الحج، ورعاية الدراسة والتعليم، وإدارة العدل، والانخراط في الجهاد. كان هذا هو برنامج التعزيز الديني في الصراع ضد إسلام التصوف وعلى صعيد معارضة النظام المغولي المتراخي.

نتيجة لهذه التعددية لم يكن ثمة أي معنى في الهند لأي هوية إسلامية كونية شاملة أو موحدة. وعلاقة الإمبراطورية المغولية بالحياة الدينية الإسلامية كانت مشروطة بهذه التعددية. وفيما كانت الدولة تتولى رعاية مؤسسة العلماء الصغيرة، فإن سائر العلماء وشيوخ التصوف كانوا مستقلين عموماً. كثيراً ما ظل العلماء ذوو العقلية الإصلاحية، الذين كانوا يمثلون الأنموذج المثالي الإسلامي الكوني، يتخذون مواقف نقدية من الدولة المغولية على ثقافتها الأممية (الكوزموبوليتية) والإمبراطورية ـ الملكية، وعلى نخبتها الهندوسية، وعلى ولاءاتها الوراثية. كثيرون من دراويش التصوف الورعين استقالوا كلياً من الحياة السياسية، غير أن قادة صوفيين كانوا ميالين إلى التحلي بالنزعة التصالحية وإلى الترحيب بدعم الدولة والتسليم بشرعية النظام. وهكذا فإن تراث التنظيم الإسلامي الهندي ما قبل الحديث لم يكن تراث تحكم للدولة بالعقيدة، أو بالتعليم، أو بالإدارة القضائية؛ كما لم يكن تاريخاً لمذاهب شرعية ومؤسسة علماء راسخة ومستقرة، بل تاريخاً لعدد كبير من الحركات الدينية الإسلامية المتنافسة المستقلة ذاتياً.

أفول نجم الإمبراطورية المغولية

دام النظام الكلاسيكي للإمبراطورية المغولية من عهد أكبر حتى عهد أورنغزيب (1658 ـ 1707). وهذا الأخير كان الحاكم المغولي الأول الذي عكس سياسة التوافق مع الهندوس لمصلحة التفوق الإسلامي. في العام 1659 فرض حظراً على تناول المشروبات الكحولية، والقمار، وتعاطي الدعارة، واستخدام المخدرات، وعلى مفاسد أخرى. وفي العام 1664 منع الساتي، عادة التضحية بالأرامل الهندوسيات، وألغى الضرائب التي لم تكن شرعية بموجب الشرع الإسلامي. وفي العام 1668 فرض حظراً على الموسيقا في البلاط، وفرض الجزية على غير المسلمين، وأمر بهدم المعابد الهندوسية، وتولى رعاية قوننة الشرائع الإسلامية المعروفة باسم فتاوي عالَمْغيري. بادر أيضاً إلى تأسيس معاهد إسلامية تشجيعاً لدراسة الشريعة. المناخ الديني في عهده عكس التوجه نحو النزعة التوفيقية لمصلحة سياسات إسلامية متشددة في إقصائيتها. ومع أن إصلاحات أورنغزيب أفضت إلى استعداء الهندوس فإنها ظلت عاجزة عن تلبية مطالب رجال الإصلاح الإسلامي.

شهد عهد أورنغزيب أيضاً تغييرات عميقة في تركيبة النبالة المغولية (الأرستقراطية المغولية). كان هو الحاكمَ الأول، بعد أكبر، الذي نجح في توسيع حدود الإمبراطورية. قضم البنغال الشرقي، وأخضع الحدود الشمالية ـ الغربية فاكسبها الهدوء، وتولى حكم راجستان حكماً مباشراً، ووسع الإمبراطورية المغولية في الدكّن. انطوى غزو الدكّن على استيعاب أعداد كبيرة من البيجابوريين، والحيدر آباديين، والماراتها، وأمراء هنود آخرين في النخبة الإمبراطورية. ونتيجة لذلك ارتفعت نسبة الهندوس في نظام المنصبدار من نحو 20 إلى 30 بالمئة؛ صار الماراتها أكثر عدداً من أمراء الراجبوت. ومع أن توفير مواقع ومناصب للأمراء الجدد كان سهلاً، فإن تأمين مزارع وإقطاعيات للنخبة العسكرية المتزايدة كان متعذراً. تمثلت النتيجة بالتنافس المتعاظم على الجاغيرات (الإقطاعيات) القليلة، وبالنزعات الحزبية الانشقاقية، وباستغلال الفلاحين. في أواخر القرن السابع عشر بدأت عملية جباية الضرائب قبل الحصاد وجني

المحصول. أدت الجزية هي الأخرى إلى زيادة الأعباء المالية على الفلاحين غير المسلمين.

إشاعة لامركزية السلطة مع نظام جباية الضرائب أتاحت الفرصة لصعود قوى اجتماعية جديدة. وكما في الإمبراطورية العثمانية، سرعان ما أصبح وكلاء الأراضي، ومخاتير القرى، وملتزمو تحصيل الضرائب أمراء إقطاعيين. ومع حلول القرن الثامن عشر كان مخاتير القرى قد باتوا الشخصيات المفتاحية في عملية جباية موارد القرية كما على صعيد إجراء المفاوضات مع السلطات الحكومية. تعاظمت استقلالية الزمندارات فراح هؤلاء يحجمون عن تسديد الواردات. لم يتأخر المنصبدارات في قلب جاغيراتهم، إقطاعياتهم، إلى حيازات زمندارية دائمة.

يضاف أن طبقة تجارية مدينية حضرية جديدة صارت موجودة. انهيار الدولة المركزية وتدهور أحوال العاصمة أديا إلى تشجيع تنامي مدن إقليمية وصعود نخب محلية. مزارعون أغنياء، وأصحاب دكاكين في البلدات والأرياف، وصرافون، ومقرضون (مرابون)، وإقطاعيون أفادوا من إعادة توزيع السلطة المالية. مدن وأسواق صغيرة في طول الهند الشمالية وعرضها تعاظمت أهميتها التجارية من منطلق شبكات سوق ومشروعات ريفية أوسع. مدعومين بطلب استهلاكي أرستقراطي في مدن دائبة على النمو مثل لوكنو وبناريس، حقق التجار الهندوس مع زبائنهم وأتباعهم ازدهاراً لافتاً. شبكاتهم التجارية تداخلت مع طوائف دينية إذ كانت نخبة صاعدة متطلعة إلى تضامن طائفي وحماية تعاونية. كذلك انطوت إشاعة لامركزية السلطة على خدمة نمو عائلات إسلامية مؤلفة من قضاة، وموظفين حكوميين ملاك أراض، وريعيي مدن، وقادة دينيين ممن كانوا يتحكمون بموارد الجوامع والأضرحة والمزارات. ملاك الأراضي ومقرضو المال (المرابون) المسلمون اكتسبوا وعياً تعاونياً. في القصبات (المدن الصغيرة والمتوسطة حجماً) ثمة عائلات إسلامية مرموقة وريادية - متقاسمة مرتبة الأشراف (من جراء انتمائها إلى أصول عربية، أو مغولية، أو باشتونية نبيلة)، موحدة بالتزاوج، مرتبطة بمعاهد المدينة وكلياتها، ومتعلقة بالأضرحة والمزارات الصوفية - برزت بوصفها نخبة محلية. كذلك بادر الفلاحون إلى تنظيم صفوفهم

لمقاومة الاستغلال. الكاستات (الطبقات الجامدة)، والطوائف الدينية، وفئات الموالي التابعة للزمندارات وفرت القاعدة الاجتماعية اللازمة لنوع من أنواع التحرك الفلاحي.

في هذه الظروف المتغيرة، شكلت صراعات الوراثة بعد موت أورنغريب وسلسلة من الحكام الضعفاء ضربة مؤلمة لنجاعة الدولة المغولية وتركتها فريسة لحشد من الانتفاضات الداخلية والغزوات الخارجية. في أوائل القرن الثامن عشر، جملة من مناطق الإمبراطورية المغولية أصبحت مستقلة خاضعة لحكم منصبدارات محليين أصبحوا نواباً. نظام حيدر آباد أضحى مستقلاً في العام 1723. وفي البنغال أفضى تغيير الأنظمة إلى تدمير صيغة الجاغير (الإقطاع) للتخصيصات، والأرستقراطية المغولية القديمة فقدت مكانتها. تمكن الزمندارات والمصرفيون (المرابون) من السيطرة على النظام الضريبي.

في أجزاء أخرى من الهند، استلمت السلطة أنظمة قائمة على إمارات هندوسية وانتفاضات شعبية. إمارات يحكمها هندوس استعادت السيطرة على راجستان. في البنجاب تمكنت جماعات دينية وعرقية مثل السيخ والجات من تأسيس أنظمة حكم محلية. نجحت حركة الماراتها المستندة إلى مقاومة الفلاحين للنظام الضريبي، وإلى الصحوة الهندوسية، وإلى سلسلة لغات ولهجات عامية محلية، وبقيادة شاه شاهجي وابنه شيفاجي في تحدي السلطة المغولية. ومع حلول منتصف القرن الثامن عشر، كان الماراتها قد بسطوا سلطتهم على الجزء الأكبر من الهند الجنوبية، وحلوا محل المغول بوصفهم السلطة المهيمنة في الكجرات.

مع حلول منتصف القرن انخرط الماراتها والسيخ وقبليون أفغان من الشمال في القتال للسيطرة على المناطق المتبقية من الإمبراطورية المغولية المحتضرة. تمكن الماراتها من تعزيز قبضتهم على الهند الوسطى والغربية وشكلوا خمس دول (ولايات) مستقلة متوسعة. في العام 1739 نجح نادر شاه، فاتح إيران، في الاستيلاء على كابول واستباحة دلهي. تعين على النظام المغولي العاجز أن يستنجد بالماراتها لمقاومة الأفغان، غير أن هؤلاء ما لبثوا أن هُزموا

في معركة بانيبات (1761) على يد أحمد شاه الدراني. ما من قوة هندية أثبتت قدرة على مقاومة الغزاة الاجانب. ونتيجة لذلك، تمكن السيخ من التوسع في البنجاب بين عامي 1750 و1799 ومن تأسيس دولة جديدة واتخاذ لاهور عاصمة لها. باتت الطريق مفتوحة أيضاً أمام بروز البريطانيين بوصفهم القوة المهيمنة في الهند.

كانت شركة الهند الشرقية البريطانية تتاجر مع الهند منذ العام 1600. ثمة مصانع بريطانية تأسست في سورات في العام 1612، ومدراس في العام 1640، وبومباي في العام 1674، وكالكوتا في العام 1690. كانت الشركة تقوم بتصدير الاقمشة القطنية والحريرية، والخيوط القطنية، والحرير الخام، وملح البارود، والنيلة، والتوابل؛ وتستورد سبائك الفضة ومعادن أخرى. تدريجياً تحولت شركة الهند الشرقية إلى حكومة محلية. وفي سلسلة طويلة من حروب القرن الثامن عشر، هزم البريطانيون منافسيهم الفرنسيين. وحين أقدم حاكم البنغال (الذي يحمل لقب النواب) على مهاجمة المستوطنة البريطانية في كالكوتا، هُزم في معركة بلاسي (1757) ومن جديد في معركة باسكار (1764)، ففرض البريطانيون أنفسهم على البنغال حكام أمر واقع. في العام 1772 تولى حاكم البنغال البريطاني وارن هيستنغز إدارة المصانع البريطانية في مدراس وبومباي وأوجد نظاماً موحداً للمصانع في الهند. نجاح هيستنغز يشكل بداية إمبراطورية هندية بريطانية.

نال التحول الحاإصل في الوضع البريطاني بالهند اعترافاً قانونياً في البلد الأصلي وفي شبه القارة. بموجب قانون الهند لعام 1784 طالب البرلمان البريطاني بالمبادرة من الآن وصاعداً إلى فصل الفعاليات التجارية عن نظيرتها الإدارية، وجعل جميع موظفي شركة الهند الشرقية في الهند مسؤولين أمام البرلمان. في البنغال، في ظل كورنواليس (1786 ـ 1793)، أسس البريطانيون نظاماً ضريبياً وإدارة قضائية جديدين. سيطروا على المحاكم، وفصلوا القضايا الحقوقية عن نظيرتها الإدارية، وقاموا ببناء جهاز شرطة وجيش بقيادة ضباط بريطانيين. وبموجب ما عُرف باسم تسوية دائمة (1793)، تم ضبط الضرائب

الريفية بمعدلات ثابتة - إجراء أدى إلى خراب النخبة المسلمة القديمة وفَتَح الطريق أمام شراء الحيازات الزمندارية من قبل تجار هندوس أغنياء ومستثمرين من كالكوتا. في الوقت نفسه باتت البضائع البريطانية مهيمنة على الاقتصاد المحلي. سرعان ما امتدت السلطة البريطانية في البنغال إلى أجزاء أخرى من الهند. ومع حلول عام 1818 أقدم الباقون من الحكام الراجبوت والماراتها على الإقرار بحقيقة أن البريطانيين هم القوة السائدة. أما ضم البنجاب والمناطق الحدودية الشمالية الغربية فقد تم في تاريخ لاحق. ومع أن البريطانيين في الهند ظلوا مستمرين في الاعتراف بسيادة الأباطرة المغول عليهم، فإنهم كانوا قد عملوا، بدأب وصبر، على اجتراح إمبراطورية هندية جديدة.

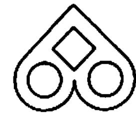
على امتداد القرون كانت صيغة مميزة من صيغ الحضارة الإسلامية قد انبثقت في شبه القارة الهندية. مثل سابقاتها الإيرانية والشرق أوسطية، كانت سلطنات دلهي والإمبراطورية المغولية ملتزمة بثقافة دولة قائمة على المزاوجة بين رموز إسلامية وتراث ملكي. في الحالة الإيرانية كانت هذه هي رموز إيران القديمة منقولة عبر الخلافة العباسية. أما في الهند فإن النظام الملكي كان يعني تراث إيران مشحوناً بفيض من المفاهيم المغولية والتيمورية والجغطائية من جهة، ومغتنياً بسلسلة من الموضوعات والنماذج الهندية والهندوسية من جهة ثانية، ما أدى إلى إضفاء مواصفات جديدة على الثقافة الإمبراطورية (أو الملكية) الإسلامية.

وبالمثل فإن الحياة الدينية الإسلامية كانت مشابهة ومختلفة في الوقت نفسه عن المعايير الشرق أوسطية. كرر الإسلام في الهند الصيغتين الأساسيتين لإسلام رجال الدين العلماء من جهة وإسلام شيوخ التصوف من جهة ثانية. وفي حين أن المذهب الشيعي تمكن في إيران من إذابة جميع مستويات الإسلام في بوتقة مؤسسة أحادية، بقيت سائر صيغ الفقه 'العلمائي'، والتأمل الصوفي، وإجلال الأولياء والقديسين، والنزعات الإصلاحية المختلفة متنافسة فيما بينها، في الهند. من الواضح بجلاء أن الإسلام في الهند، عقيدة وممارسة على المستوى الشعبي، ظل مختلطاً صراحة بأشكال هندوسية وبوذية من العقيدة

والعبادة. غير أن التأسيس لثقافة دنيا إسلامية تخص القواعد الشعبية لم يشكل خروجاً على المعايير الإسلامية، بل كان أنموذجاً لسيرورة كانت كونية شاملة. في الشرق الأوسط أيضاً لم يتأسس الإسلام إلا بوصفه توفيقاً بين ممارسات دينية مسيحية ويهودية شعبية من جهة والتعاليم الإسلامية من جهة أخرى، رغم أن مرور الزمن كان كفيلاً بطمس الطابع التوفيقي لإسلام الشرق الأوسط. نجحت الحقبة المغولية، إذاً، في توريث الهند الحديثة صيغة بديلة مميزة من صيغ المؤسسات والثقافات الإسلامية.

الفصل 19

اجتراح مجتمعات إسلامية في جنوب شرق آسيا



تماماً كما انتشر الإسلام من الشرق الأوسط إلى العمق الآسيوي ومن أفغانستان إلى الهند، انتشر من أجزاء مختلفة من الهند والجزيرة العربية إلى شبه جزيرة ملايو والأرخبيل الإندونيسي في أواخر القرن الثالث عشر، وخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. تأسس الإسلام بفعل فتوحات (غزوات) عربية أو تركية؛ وتم إدخاله إلى جنوب ـ شرق آسيا بجهود تجار وشيوخ تصوف جوالين. في الشرق الأوسط والهند، تأسست أنظمة الحكم الإسلامية بأيدي نخب جديدة؛ وفي جنوب ـ شرق آسيا تم تعزيز أنظمة حكم قائمة عن طريق الاهتداء والهداية إلى الإسلام. استمرار النخب أدى إلى إبراز المكونات ما قبل الإسلامية للحضارة الإسلامية الجنوب ـ شرق آسيوية بقوة، وثقافة جاوة الملكية تبدو محلية أكثر منها إسلامية مقارنة بنظيرتها المتمثلة بالثقافة الملكية للإمبراطورية المغولية التي كانت أقل اتصافاً بالصفة الهندية. غير أن عمليات التوفيق بين الإسلام وثقافات الريف ربما كانت متكافئة الكثافة في شبه القارة وإندونيسيا. وفي حين أن المسلمين ظلوا أقلية في الهند، فإنهم أصبحوا الأكثرية الساحقة في إندونيسيا والملايو.

نشر الإسلام

شكلت ثقافة ما قبل الإسلام في جنوب شرق آسيا قاعدة الحضارة الإسلامية اللاحقة. مع بداية العصر المسيحي (التاريخ الميلادي) كانت الكتل السكانية المتنوعة لجنوب شرق آسيا قد طورت حضارة قائمة على الزراعة المروية للأرز، وتربية الحيوانات، والتعدين. كانت لجملة الثقافات الأصلية معتقداتها الدينية وإنجازاتها الفنية الخاصة مثل مسرح عرائس الوايانغ وتلاوات الغاميلات الاوركسترالية في جاوة وبالي. العمق الجاوي كان إقليم زراعة أرز ومركزاً لممالك صغيرة. في المناطق الساحلية من سومطرة وجاوة، والجزر الأصغر، وشبه جزيرة الملايو، كان السكان يكسبون رزقهم من التجارة وشديدي التأثر بفيض الاحتكاكات مع الثقافات الهندوسية. منذ أقدم العصور كان ثمة نوع من التوتر بين مجتمع جاوة الزراعي التراتبي وثقافات البلدات الساحلية.

ومع أن مجتمعات جنوب ـ شرق آسيا الأولى كانت محكومة، أساساً، بدول، فإن أي كيان سياسي موحد لم يظهر إلى الوجود. أولى ممالك جاوة التاريخية تعود إلى القرن الميلادي الخامس. بين القرنين الميلاديين الخامس والخامس عشر كانت هناك سلسلة من الممالك، كل منها صاحبة سيادة على إمارات صغيرة، وسيادة يتم الحفاظ عليها عبر التحكم بالأرز ومن خلال جملة من الوسائل الأسطورية والسحرية والصوفية الباطنية. كل منها كانت محطة لبث ثقافة راقية نحو الأرياف المحيطة. قامت سلالة الشايلندرا (760 ـ 860) بالمزاوجة بين الثقافة الإندونيسية الأصلية وكل من الأدب السنسكريتي والصيغتين البراهمية والسايفية للديانة الهندوسية. أمراء محليون درجوا على عادة اقتباس مفاهيم سياسية هندية وهندوسية لشرعنة حكمهم. فالمفهومان الهندوسيان عن الملك ـ الإله وعن كون النظام الأرضي انعكاساً ونظيراً لنظام الكون أضفيا صفة القداسة على السلطة الزمنية بوصفها تعبيراً عن الكون الروحي. قصور ملكية عظيمة وأضرحة تاريخية هندوسية وبوذية آبدة شيدت من قبل هؤلاء الحكام الأوائل. في القرن العاشر انتقل مركز الثقافة والسلطة في جاوة إلى سلالة ماراتام التي بقيت مهيمنة بين عامي 929 و1222. جاءت بعدها

سلسلة من الممالك الإقليمية، كانت أبرزها الماجاباهيت (1293 ـ 1389). تمثلت أهم الممالك البحرية بالسريفيجايا، المتمركزة أولاً في بالمبانغ ومن ثم في جامبي بسومطرة. تحكمت هذه المملكة بمضائق ملقا وأسست لنوع من أنواع الهيمنة التجارية بين الهند والصين. علاقاتها التجارية الأممية (الكوزموبوليتية) اسهمت في تأسيس ثقافة ذات نكهة هندوسية تماماً كما كانت ستسهم لاحقاً في استحضار الإسلام.

اعتمد مجيء الإسلام على العلاقات التجارية الوثيقة بين الهند وجنوب ـ شرق آسيا. فقط بعد ترسخ الإسلام في شبه القارة الهندية بادر التجار المسلمون ودعاة التصوف المبشرون إلى الاتجار والهداية على نطاق واسع. فمع حلول القرن الثالث عشر كانت منطقة جنوب ـ شرق آسيا على احتكاك بمسلمي الصين، والبنغال، والكجرات، وإيران، واليمن، وجنوب الجزيرة العربية. كَوْنُ الإسلام الماليزي والإندونيسي شافعياً يشير إلى أن الهند الجنوبية كانت المنبع الرئيس للتأثيرات الإسلامية.

ثمة ثلاث نظريات تساعد على تفسير الترحيب بالإسلام. واحدة تؤكد دور التجار المسلمين الذين صاهروا عائلات حاكمة محلية، ووفروا قدراً مهماً من المهارات الدبلوماسية والثروة والخبرة الدولية الضرورية بالنسبة إلى المشروعات التجارية لدى حكام الشواطئ. أوائل المهتدين كانوا تجاراً محليين ساعين إلى اجتذاب أسفار إسلامية وكسب حلفاء في الصراع ضد التجار الهندوس من جاوة. قام الزعماء الساحليون بتوظيف الاهتداء والهداية لإضفاء الصفة الشرعية على مقاومتهم سلطة الماجاباهيت وصولاً إلى خلع نير سيادة الإمبراطوريات الجاوية المركزية.

نظرية ثانية تشدد على أهمية المبشرين والدعاة القادمين من كُجرات، والبنغال، والجزيرة العربية. أرباب التصوف لم يأتوا معلمين وحسب بل وتجاراً وسياسيين تسللوا إلى بلاطات الحكام، وأحياء التجار، وقرى الأرياف. كانوا قادرين على إيصال رؤيتهم الدينية في صيغة متناسبة مع العقائد المعتمدة أصلاً في إندونيسيا. كانت العقائد القائمة على التعددية مفهومة بسبب شيوع التعاليم

الهندوسية. وإجلال الأولياء والإيمان بقدرة الولي على التطبيب كانتا من الأمور المشتركة لدى المسلمين والإندونيسيين على حد سواء.

تصر النظرية الثالثة على تأكيد قيمة الإسلام بالنسبة إلى عامة الناس أكثر من النخب الحاكمة. يقال: لقد وفر الإسلام أساساً عقدياً (إيديولوجياً) للقيمة الفردية، وللتضامن في الجماعات الفلاحية والتجارية، ولتكامل مجموعات فئوية ضيقة مع مجتمعات أكبر وأوسع. في حقبة تميزت بتجارة دائبة على التوسع ربما أسهم الإسلام في إيجاد أمة أو جماعة متكاملة متماسكة تحل محل مجتمعات قروية معطلة بالتجارة والتغييرات السياسية. من المحتمل، على ما يبدو، أن العوامل الثلاثة كانت تفعل فعلها، عبر ظروف اختلفت دون شك من مكان إلى آخر. وفي حين أنه لم تكن ثمة عملية واحدة أو مصدر واحد لانتشار الإسلام في جنوب ـ شرق آسيا، فإن أسفار تجار وصوفيين أفراد، وكَسْب مريدين وحواريين، وتأسيس مدارس، تبدو أموراً حاسمة.

تبقى الوقائع الدالة على التأسيس للإسلام قليلة. في العام 1282 لدى الحاكم الملايوي الهندوسي لساموردا السومطرية مستشارون وخبراء مسلمون. تحدث ماركو بولو في العام 1292 عن جماعة مسلمة في باساي الواقعة شمال سومطرة. يوحي ضريح السلطان مالك الصالح في برلاك المؤرخ عام 1297 باهتداء أحد الحكام المحليين. في العام 1345 ـ 1346 التقى ابن بطوطة، في رحلته العالمية عبر المجتمعات الإسلامية، فقهاء شافعيين في ساموردا. وفيما بعد، في بداية القرن الخامس عشر، تعرض الحاكم السابق لمملكة سريفيجايا التجارية، إسكندر، للهزيمة أمام منافسيه الجاويين وأُجبر على الفرار من بالمبانغ. أسس ملقا واهتدى إلى الإسلام. أقام إسكندر دعاواه السياسية على نوع من أنواع الانتماء السلالي إلى حكام سابقين، وعلى نوع من أنواع التكريس البوذي، وعلى الإسلام. عبر مثل هذه النزعة التوفيقية تمت إضافة الإسلام إلى رصيد ثقافات جنوب ـ شرق آسيا. أقامت ملقا إمبراطورية تجارية ذات صلات واسعة في الهند، وجاوة، والصين. كانت مراكب ملقا تبحر إلى الكُجرات والبنغال وسائر الجزر الأصغر في أرخبيل جزر الهند الشرقية (الهند الصينية). كذلك حاولت ملقا

أن تؤسس إمبراطورية إقليمية ملايوية ـ سومطرية ذات امتدادات على ضفتي المضائق.

مع تعزز ازدهارها السياسي والتجاري، صارت ملقا قاعدة لنشر النفوذ الإسلامي عبر المنطقة طولاً وعرضاً. ومع حلول العام 1474 كانت هداية حكام باهانغ وكيداه وباتاني الملايونيين إلى الإسلام قد تمت؛ في سومطرة وصل الإسلام إلى روكن، وسياك، وكامبار، وإندراغيري. فيما كان طلاب جاويون يأتون إلى ملقا وباساي في تاريخ مبكر يعود إلى العام 1414 لتلقي التعليم من شيوخ مسلمين، فإن الإمارات الساحلية لجاوة وديماك وتوبان ومادورا وسورابايا أصبحت تدين بالإسلام في منتصف القرن الخامس عشر. ربما كانت عمليات الهداية والاهتداء هذه بدافع التنافس مع مملكة ماجاباهيت الداخلية. ومع حلول أواخر القرن الخامس عشر، كان الإسلام دائباً على مواصلة انتشاره في العمق الداخلي.

من قاعدتيه في سومطرة وجاوة زاد الإسلام انتشاراً باتجاه الشرق. تمت هداية تيرناتة في العام 1495. جزر مولوقا أصبحت مسلمة في العام 1498 نتيجة الاحتكاك بجاوة والبلدات الساحلية من بورنيو تمت هدايتها من جراء الصلات الجاوية قبل وصول البرتغاليين في العام 1511. تأثيرات إسلامية من سومطرة وتيرناتة وبورنيو وصلت إلى الفلبين. حصلت سلسلة هدايات إلى الإسلام في لوزون وسولو ومنداناو. وعلى أساس المصالح المتقاطعة للتجار والأمراء المحليين، وهجرات أعداد من التجار والدعاة المبشرين، أصبح الإسلام الديانة المشتركة لجزر الهند الشرقية هذه.

البرتغاليون، والهولنديون، والدول الإسلامية

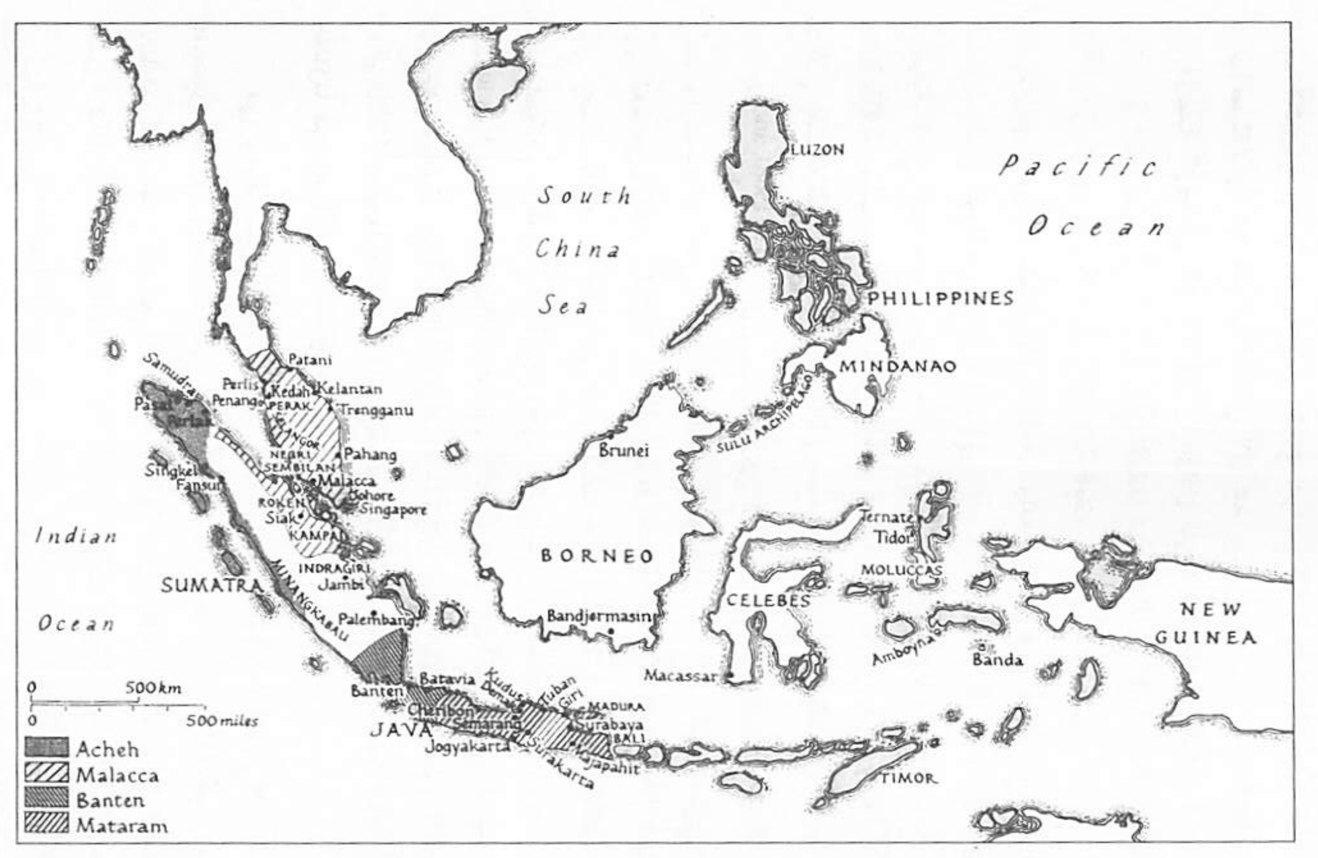
تعرض تطور هذا المجتمع السائر في طريق التأسلم للقطع على أيدي البرتغاليين الذين أسسوا لأنفسهم قوة في المحيط الهندي في أوائل القرن السادس عشر. نجحوا في العام 1509 في هزيمة أسطول مصري وهندي مشترك واستولوا

على غوا. في العام 1511 غزوا ملقا، وفي العام 1515 هرمز على الخليج العربي/الفارسي، وفي العام 1522 تيرناتة في محاولة منهم للتحكم بالتجارة بين الصين، واليابان، وسيام، وجزر مولوقا، والمحيط الهندي، وأوروبا. صحيح أن البرتغاليين طُردوا من تيرناتة في العام 1575، غير أنهم بقوا مسيطرين على جزر أخرى من جزر مولوقا.

من المفارقات أن التدخل البرتغالي ساهم في دفع عملية انتشار الإسلام قُدُماً. فمع سقوط ملقا، هاجر الشيوخ والدعاة المسلمون إلى سومطرة الشمالية، وجاوة، جزر مولوقا، وبورنيو. في آتشه، تمكن السلطان علي مقيد شاه من حشد خصوم البرتغاليين، وهزمَهُم في بيدي في العام 1521 وفي باساي في العام 1524، واجتاح ساحل سومطرة الشمالي، وأرسى، إذاً، القاعدة المطلوبة لمملكة آتشه التي كان من شأنها أن تصبح المنافسة الرئيسة للبرتغاليين. بين عامي 1529 و1587، بذلت آتشه جهوداً متواصلة لاستعادة ملقا، حتى نجحت أخيراً، بين عامي 1618 و1620 في الاستيلاء على باهانغ، وكيداه، وبيراك. ذروة القوة الآتشية تم بلوغها في ظل حكم السلطان إسكندر مودا (1607 ـ 1636)، الذي أقام نظاماً كفؤاً وفرض هيمنته على الأمراء المحليين (الأولوبالانغ) والجمعيات أو الروابط القروية. غير أن طموح السلطان إسكندر إلى التحكم بشبه الجزيرة كلها ما لبث أن تعرض للهزيمة أمام سلطنات ملايوية أخرى في العام 1629.

أصبحت جاوة مركز القوة الإسلامي الرئيس. بين العامين 1513 و1528، تمكن ائتلاف عدد من الممالك الإسلامية من هزيمة ماجاباهيت، وانبثقت دولتان جديدتان في جاوة الوسطى ـ بانتن في جاوة الوسطى الغربية (تأسست في 1568)، وماتارام في جاوة الوسطى الشرقية. في ظل السلطان آغونغ (1613 ـ 1645) والسلطان مانغكوراخ، نجحت ماتارام في إخضاع أمراء الجزيرة المستقلين وتحويلهم إلى أتباع ووزراء في الدولة الماتارامية، وأصبحت السلطة الحاكمة لجاوة.

ما لبث الصراع الشامل لمجمل البلاد بين المسلمين والبرتغاليين أن تعقّد من جراء وصول الهولنديين. مثلهم مثل البرتغاليين، جاء الهولنديون إلى جزر



خريطة 20: الدول الإسلامية في جنوب ـ شرق آسيا حتى العام 1800

الهند الشرقية بحثاً عن الفلفل. كانت هولندا في العام 1594 قد انتصرت في حرب استقلالها عن النظام الملكي لآل هابسبورغ، وجرى استبعادها وحرمانها من فرصة الوصول إلى الفلفل والتوابل في سوق لشبونة. لذا فإن أساطيل هولندية أبحرت مباشرة إلى جزر الهند الشرقية في العام 1595؛ وفي العام 1602 تم تكليف شركة الهند الشرقية المتحدة بالسيطرة على التجارة الهولندية وبفرض نوع من الاحتكار على البقعة الواقعة بين رأس الرجاء الصالح ومضائق ماجلان. شق الهولنديون طريقهم إلى قلب تجارة جزر الهند الشرقية بالحرب البحرية. نجح الهولنديون في إلحاق الهزيمة بالبرتغاليين واستولوا على آمبونيا سنة 1605. وأسسوا باتافيا في العام 1619، وباندا في العام 1621، واحتلوا سيلان (سريلانكا) في العام 1640. ووضعوا أيديهم على ملقا في العام 1641.

من هذه القواعد المحصنة تمكن الهولنديون من استئصال البرتغاليين وأسسوا لسيادتهم على الدول الإسلامية. خضعت آتشه للتحكم التجاري الهولندي بين العامين 1629 و1663. أعطت معاهدات 1639 و1650 و1659 الهولنديين ثلثي رصيد آتشه من القصدير. ومن آتشه هذه امتد نفوذ هولندا الاقتصادي إلى باقي أجزاء سومطرة. استولوا على باليمبانغ في العام 1658، وحصلوا على احتكار تجارة الفلفل لمينانغكاباو عام 1663. نجح الهولنديون في هزيمة المقاومة في جزر مولوقا سنة 1658 وفرضوا احتكاراً على القرنفل وجوز الطيب. وفي العام 1669 أجبروا ماكَسّار على منحهم احتكار تجارتها، ثم ما لبثوا أن أقاموا حصوناً في تيرناتة، وماكسار، وبورنيو.

في جاوة تمكن الهولنديون من التأسيس لأنفسهم بوصفهم أصحاب سيادة إقليميين. شددوا قبضتهم على باتافيا والمنطقة الصغيرة حولها عبر دحر حاكم ماتارام، السلطان آغونغ (1613 ـ 1649)، في العام 1629. وفي العام 1646 أجبروا ماتارام على الاعتراف باحتكاراتهم لتوابع الجزر. ساد السلام حتى عام 1675، حين تمخض التنافس بين ماتارام وبانتن عن دفع الأولى إلى الاستنجاد بالهولنديين الذين حصلوا مقابل نجدتهم على احتكار تجارتي الأقمشة والأفيون. المساعدة الهولندية تم شراؤها مرة بعد مرة بسلسلة طويلة من الإتاوات

والتنازلات عن أراض، إلى أن تم تمزيق ماتارام في العام 1755، إلى مملكتين: سوراكارتا وجوغياكارتا، فأصبح الهولنديون أصحاب سيادة على كلتيهما.

وهكذا فإن تجارة التوابل تطلبت قواعد بحرية؛ كانت القواعد البحرية بحاجة إلى مناطق محيطة؛ واستلزمت التجارة وجود إمبراطورية، وفي منتصف القرن الثامن عشر كان الهولنديون قد حصلوا على قدر جوهري من أسباب التحكم بتجارة الفلفل والتوابل عن طريق إقامة سلسلة من الحصون والقواعد عبر أرخبيل جزر الهند الشرقية، بالعنف حيناً ومقابل مساعدة سياسية حيناً آخر. ومع التأسيس لسلطة سياسية إقليمية، تحول الاهتمام الهولندي من التجارة إلى نظام جديد للاستغلال الاقتصادي القائم على إلزام الحكام بدفع إتاوات. حلّت جاوة الزراعية محل جزر التوابل بوصفها الحيازة الهولندية الأدسم. في العام 1723 اشترط الهولنديون كمية سنوية محددة من البن، وكان ينتظر من الأمراء المحليين أن يلبوا طلبات الهولنديين من الأخشاب، والقطن، والنيلة. في البداية كان الأمراء المحليون وسطاء مستقلين ذاتياً، ولكنَّ مشرفين هولنديين عُينوا تدريجياً لتولي مراقبة إنتاج البن، والقرنفل، والقرفة، والفلفل. كانت الإتاوات العينية تستكمل بتسليمات توابل قسرية بأسعار محدودة. وكان الهولنديون يصدرون هذه السلع لإعادة بيعها في أوروبا.

المجتمعات الإسلامية في جنوب شرق آسيا

كما في سهوب آسيا الداخلية المأهولة بالتتر، لم يَحُل التفوق الأوروبي على الصعيدين الاقتصادي والسياسي دون انتشار الإسلام، بل حفز هذا الانتشار بالفعل. ففيما كان الهولنديون عاكفين على ترسيخ تفوقهم التجاري، كانت الولاءات الإسلامية، وأنظمة حكم المسلمين، والمؤسسات الإسلامية تتعزز وتتجذر بوصفها التعبير الأصلي الأساسي عن الهوية الثقافية، والمقاومة السياسية، والمنافسة الاقتصادية. في كل منطقة بحرية بجنوب ـ شرق آسيا، مثل آتشه، والملايو، وميناتغكاباو، وجاوة، تطورت صيغة من صيغ المجتمع الإسلامي كانت خاصة بالمنطقة المحددة من ناحية، ومنكرة بالمجتمعات الإسلامية الإندونيسية

في مناطق أخرى من ناحية ثانية، وإسلامية واضحة دون لبس على الصعيد الدولي من ناحية ثالثة في الوقت نفسه.

آتشه

كانت آتشه الوطن المركزي للمجتمعات الإسلامية الإندونيسية. تميزت حقبة أواخر القرن السادس عشر وعقود القرن السابع عشر بنضال آتشه ضد البرتغاليين والهولنديين، وباتصالاتها مع الإمبراطورية العثمانية، وبتدفق فقهاء وباحثين وشيوخ تصوف عثمانيين ومغول عليها. ثمة مراسلات، وكتب، وأسفار شيوخ، وأساتذة، وطلاب؛ زيارات حُجاج، وبعثات دبلوماسية، دأبت على ربط آتشه مباشرة بالعالم الدولي للتعليم الإسلامي. شكّل شيوخ التصوف العمود الفقري للإسلام الأتشوي. يعود التراث الصوفي المحلي إلى حمزة فانسوري الذي مات نحو العام 1600. قام بتأسيس الطريقة القادرية في إندونيسيا، وكتب تعليقات صوفية بالماليزية، وروّج لتعاليم ابن عربي ولمبدأ وحدة الوجود. أما شمس الدين باساي (ت 1630) فكان يمثل الطريقة الجنيدية، بتأكيدها للفعالية الدنيوية وتنفيذ الشريعة الدينية. وبعد الشيوخ الأوائل جاء عبد الرؤوف سنغكلي الذي عاد بعد العام 1661 إلى آتشه من الجزيرة العربية مصطحباً جملة التعاليم الشرعية والصوفية الصادرة عن فقهاء المدينة (المنورة) وشيوخ الطريقة الشطّارية. نتيجة لهذه الصلات كانت الصيغة الأولى من صيغ الفكر الإسلامي الواصلة إلى جزر الهند الشرقية هي الصيغة المتمثلة بتراث ابن عربي، مع تأكيده للوحدة الصوفية والتجارب الوجدية وترحيبه بالطبعات الشعبية للثقافة الإسلامية، إلا أن عبد الصمد البالمبانغي قام، في نهاية القرن الثامن عشر، بترجمة مؤلفات الغزالي إلى اللغة الماليزية. بات إسلام آتشه، إذاً، حاضناً لكل من النزعات الانجذابية الوجدية من ناحية ونظيرتها الإصلاحية من ناحية ثانية، وهي جملة النزعات المميزة للإسلام في شبه القارة الهندية ومناطق أخرى. صارت التعاليم الإسلامية جزءاً لا يتجزأ من هوية آتشه.

ومع أننا لا نعرف إلا القليل عن مجتمع آتشه قبل القرن التاسع عشر،

فإننا نستطيع، بالاستناد إلى ملاحظات سُجِّلت في أواخر وأوائل القرنين التاسع عشر والعشرين على التوالي، أن نعيد بناء قصة دور الإسلام في آتشه. كان مجتمع القرية في آتشه قائماً على السلالات، أو القوم. غير أن الوحدات السلالية لم تكن منظمة جغرافياً؛ أناس من سلالات مختلفة كانوا يعيشون في القرى نفسها. كان ثمة نمطان من السلطة في كل قرية. أحدهما مختار القرية الذي كان يحكم باسم القانون العرفي ويمثل الدولة. والآخر هو التوانكو، الجامع بين مثقف إسلامي وعالم تصوف. عادة كان الثاني يتولى تنظيم الصلوات، وتعليم الشريعة، وإنجاز مآثر الشفاء الروحي. كانت المرجعيتان تمثلان بنيتين ثقافيتين اجتماعيتين متوازيتين في القرية: بنية قائمة على القرابة والعرف والالتزام السياسي؛ وأخرى قائمة على أساس العقيدة والعبادة الإسلاميتين.

خارج القرى، كان العلماء وأرباب التصوف يحافظون على مدارس كانت مجمعات زراعية مكتفية ذاتياً؛ فهنا لم يكن الطلاب يكتفون بالدراسة بل كانوا يعملون في الأرض العائدة للمعلمين الشيوخ. كانت المدارس تعلم التلاوة المجوَّدة للقرآن، والعقائد الصوفية، والصيغ السحرية لطلاب كانوا بدورهم سيصبحون معلمي قرى. هذه المدارس كانت تمثل عالماً مختلفاً تماماً عن عالم القرية ـ عالم التزامات اجتماعية ودينية إسلامية نقية متحررة من روابط القرابة والانتماء الجغرافي. كان الإسلام، إذاً، لصيقاً بجماعات القرى، مع قيامه بتقديم نوع من البديل الثوري. كان يقدم، بدلاً من القرابة، أخوة قائمة على الإيمان. على الصعيد السياسي، بقي الإسلام المبدأ المشرعن والمحدد لتنظيم الدولة. كانت الدولة في آتشه ممثلة بالسلطان، الذي هو في الأساس حاكم عاصمة صغيرة مع المنطقة المحيطة بها. درج السلطان على توظيف حشد من الرموز والأفكار والطقوس الإسلامية لإضفاء الشرعية على نظامه، وعلى خوض الحرب المقدسة (الجهاد) ضد البرتغاليين والهولنديين، وعلى رعاية تعليم الإسلام في دائرته.

الملايو (ماليزيا)

كذلك كان الإسلام في دول ماليزيا النهرية وثيق الاندماج والتكامل مع حياة



صورة 19: جامع العُبادية، كوالاكنغسون، ماليزيا

القرية من جهة والدولة من جهة ثانية. وكما في القرية الآتشية (نسبة إلى آتشه)، كانت ثمة مرجعيتان متناظرتان تتوليان الحفاظ على السلم المحلي، والاضطلاع بدور الحَكَم في النزاعات، وتحصيل الضرائب، وتنظيم العمل، والقيام بدور طبيب جسدي ونفسي - روحي. في الوقت نفسه كان إمام الجامع، مدعوماً بالمؤذن والواعظ، ينظم العبادات المحلية ويدرّس في المدرسة المحلية. كثيراً ما كان الولي الصالح يحظى بالتكريم لكونه قد حجّ إلى مكة ولتمتعه بقدرات سحرية. كانت للإسلام مساهمة مهمة في الطقوس والأعياد إبرازاً لتضامن جماعة القرية، وإحياء لذكرى أحداث مهمة في دورة حياة الأفراد، مثل الولادة، والزواج، والموت.

درج قرويو آتشه وماليزيا على عادة التزام ممارسات دينية إسلامية وغير إسلامية، والإيمان بأرواح مقدسة، وبأمكنة مقدسة، وبأولياء متمتعين بالاحترام والتبجيل من منطلق إسلامي وآخر غير إسلامي. كانت ثمة أعياد إسلامية وغير إسلامية على حد سواء معبرة عن الدورة الطبيعية للحياة والسنة الزراعية. صحيح أن قرويي ماليزيا وآتشه كانوا يعدون أنفسهم مسلمين، إلا أن الإسلام لم يكن، تبعاً لذلك، يميزهم بوصفهم جماعة، أو أمة، أو أصحاب عقيدة منفصلة عن النسيج الإجمالي للمجتمع.

كذلك كان الإسلام مهماً بالنسبة إلى الدولة الماليزية. فسلاطين سائر الدول الماليزية المختلفة كانوا رؤساء سلالات أرستقراطية، يؤلفون النخبة السياسية وهم أسياد القرى. كان سلاطين ماليزيا ينتسبون إلى سلطان ملقا. أيُّ حاكم كان يدعى راجا (سلطان) ويانغ دي - باردون (ذلك الذي نصب أميراً) في الوقت نفسه. ألقابه كانت إسلامية وهندوسية، ويعتقد أنه سليل أمراء هندوس قدماء ومقدسين وأجداد مسلمين أيضاً. كانت تجهيزاته السلطانية تجسد شخصيته المقدسة والصوفية - الباطنية. ثمة طبول، وأسلحة، وملابس، وأطعمة، وأدوات زينة كانت تخصص له. ومع أن الاعتقاد السائد كان يقول بامتلاك الحاكم لقدرات خارقة، فإن التعبير عن مثل هذا الدور أمام الملأ بقي نادراً. ففيما عدا الصلوات في حفلات التنصيب والجنائز الملكية لم تكن ثمة أي طقوس عامة إسلامية. ومع أن الشريعة كانت معروفة، فإن من غير الواضح ما إذا كانت إدارة قضائية

إسلامية موجودة. صحيح أن الدين كان، إذاً، يجسد مشروعية الدولة، إلا أنه لم يكن يحدد آليات عمل النظام السياسي والممارسات السياسية. وبالمقارنة مع دول إسلامية أخرى، بقي تأثير الإسلام في الحد الأدنى. ففي نظام سياسي شديد التشظي كان الإسلام يرمز إلى الوحدة القائمة على ولاء جملة الدول (الولايات) والجماعات القروية (الريفية) للرموز الدينية نفسها.

مينانغكاباو

تشكل مينانغكاباو ومستعمرتها نغري سمبيلان في الملايو أنموذجاً آخر لكيفية عمل الإسلام على عدد من المستويات في المجتمعات الماليزية ـ الإندونيسية. كانت مينانغكاباو هذه منطقة زراعة أرز وتجارة فلفل وذهب. دعاة صوفيون وتجار مسلمون هم الذين جاؤوا في القرن السادس عشر بالإسلام إلى مينانغكاباو. ومع حلول القرن السابع عشر كانت مدارس إسلامية قد ترسخت، والطرائق النقشبندية والقادرية والشطّارية قد انتظمت. وفي القرن الثامن عشر أصبحت الطريقة الشطّارية هي الطريقة الصوفية الرائدة.

كان مجتمع مينانغكاباو قائماً على مبدأين متناظرين ـ مبدأي الانتساب إلى الأم من جهة وإلى الأب من جهة ثانية. على مستوى القرية كانت صيغة التنظيم العشائري وقوانين الزواج وحيازة الأرض والملكية تتحدد من منطلق الانتساب إلى الأم. جماعة القرية، وتُعرف باسم ناغاري، كانت تجمعاً لعدد من العشائر خاضع لإدارة زعماء يُعرفون باسم بنغولوات. كانت الناغاريات تندمج بدورها في اتحادات أكبر معروفة باسم آلارات، خاضعة لسلطة أمراء أو راجات. كان الإسلام يمثل المبدأ الذكوري. وكانت مؤسسته في القرى تتم في السوراو، بيوت الشباب التي غدت مدارس ومراكز أخويات تصوف. أما على صعيد الممارسة فقد كان ثمة قدر كبير من التداخل بين نمطي الانتساب إلى الأم وإلى الأب في التنظيم. ممارسات الزواج وشرائع الوراثة كانت خلائط جامعة بين معايير إسلامية من جهة وأخرى مينانغكاباوية تقليدية. صيغتا الشريعة والبنية الاجتماعية كانتا متكاملتين في إطار مجتمع واحد.

في القرن الثامن عشر طرأ تغيير جذري على كل من الاقتصاد والمجتمع في مينانغكاباو. انهارت تجارة الذهب والفلفل، وتعاظم إنتاج البن. وفي غمرة الانتفاضة الاقتصادية ثمة جماعات تفككت في حين شهد مبادرون وفلاحون جدد ازدهاراً. اشتبك منتجو الأرز والبن في صراع على الأرض. من اقتُلعوا من جذورهم راحوا يبحثون عن مصادر رزقهم في المدن والأسواق. أخْلت الأخلاق التقليدية مكانها لنزعة فردية جديدة.

جوبه النظام القديم بتحدي صحوة دينية تحت قيادة توانكو نان توا الذي أصر بإلحاح كفاحي على ضرورة إصلاح الممارسة الدينية والاجتماعية المحلية تلبية لمستلزمات الإسلام. كان توانكو توا هذا يقول إن من الضروري الالتزام الصارم بقواعد الشريعة، ولا سيما في أمور الوراثة وقضايا الأسرة، وفي تحسين الجوامع والمساكن، وفي الاحتفال بميلاد النبي، وفي جعل تعاليم النبي صاحبة السيادة، عموماً، بدلاً من الأعراف. كان يرى أيضاً أن القانون الديني الإسلامي والرؤية الصوفية، الشريعة والحقيقة، يجب جمعهما وإذابتهما في بوتقة الحياة الدينية. لم يكن إصلاحه متوجهاً بخطابه نحو الجماعات القروية القائمة على مبدأ الانتساب إلى الأم، بل نحو الكتلة السكانية التجارية والفلاحية ذات الحركية المتجددة التي كان يتم تقديم الشريعة إليها بوصفها دليل تنظيم ومرشد ضبط للصراع الاقتصادي والمشكلات الأخلاقية. في مينانغكاباو، كما في الهند، جاءت صيغة الإسلام الإصلاحية متحدية للتوظيفات المحلية.

أفضى الإصلاح إلى حرب أهلية بالغة الضراوة. في العام 1803 قام الحُجاج العائدون من مكة مشبعين بالمبادئ الدارجة في المدينتين المقدستين في الجزيرة العربية بشد أزر دعاة الإصلاح. راح الحُجاج العائدون هؤلاء يدعون، في مواعظهم الموجهة إلى أهالي قرى إنتاج البن، إلى تطهير الحياة الإسلامية، والتزام الشريعة، والانتظام في أداء الصلوات، ووضع حد للقمار ولصراع الديوك ولتعاطي الأفيون ولشرب الكحول وللتدخين وللسطو ولأعمال العنف. دعوا إلى طريقة حياة إسلامية ملتزمة التزاماً صارماً بتعاليم النبي ومعارضة لجملة ممارسات الشعوذة التي كانت جزءاً من مفهوم الريف عن الإسلام. سرعان ما

انشقت الحركة الإصلاحية. في حين ظل نان توا مؤيداً للدعوة السلمية، بادر أحد تلامذته، وهو توانكو نان رينتشه، إلى تنظيم حركة عسكرية. تعهد أتباعه بارتداء الجلابيب البيضاء، وإطلاق اللحى، والعزوف عن سائر اللذات الجسدية. كانوا أيضاً مستعدين لخوض الحرب ضد الناغاري، وقتل البنغولوات، ومصادرة أملاكهم، وإقامة نظام جديد برئاسة إمام أو قاض، مكرس لتطبيق الشرع الإسلامي. أقدم الإصلاحيون على حرق المدارس الشطارية (زوايا او تكايا طريقة الشطّارية الصوفية).

بعض البنغولوات تبنوا الشريعة سلمياً وساعدوا الإصلاح. كان هذا صحيحاً في الجماعات التجارية ذات الارتباطات التجارية الواسعة مع أجزاء أخرى من ماليزيا وسومطرة على نحو خاص. غير أن أكثرية الزعماء التقليديين رفضوا الامتثال لمطالب حركة الإصلاح. وللدفاع عن أنفسهم طالبوا الهولنديين بالتدخل. حرب طويلة بالغة المرارة دامت من 1819 إلى 1839، إلى أن تمكن الهولنديون، أخيراً، من إلحاق الهزيمة بدعاة الإصلاح واجتياح إقليمهم. كانت نار الزخم الداخلي لحركة الإصلاح قد خبت؛ تنبهت الطوائف الإسلامية إلى مصائرها وراحت تسعى إلى التوحد للخلاص من الحكم الهولندي. كانت مقاومتُهم (1839 ـ 1845) خائبة.

رغم التسوية الأخيرة بين القادة التقليديين وفرسان الإصلاح الإسلامي، كان لحركة الإصلاح تأثير عميق في مجتمع مينانغكاباو. وفي حين أن آتشه وماليزيا حافظتا على التوازن التقليدي بين صيغ القرية، والمدرسة (الطريقة)، والدولة للإسلام، فإن الصراع في مينانغكاباو بين الطبقتين الريفية التقليدية ونظيرتها الإصلاحية للإسلام تمخض عن تعزيز ممارسة إسلام الشرع، ونجح في أسلمة الجماعات الريفية.

جاوة

كانت المجتمعات الإسلامية في جاوة تنويعاً آخر على وتر الطريقة الماليزية ـ الإندونيسية الأساسية لمزاوجة تقاليد إسلامية وأخرى غير إسلامية في جنوب ـ

شرق آسيا. تعود مجتمعات جاوة الإسلامية بتاريخها إلى زمن هداية الإمارات التجارية الساحلية إلى الإسلام، زمن انتصار هذه الإمارات على ماجاباهيت، وزمن انبثاق ماتارام وصعودها. قبل أن يتعزز وضع ماتارام نجح أولياء، ورجال دين صالحون، ومسلمون في إقامة ممالك مستقلة متمركزة حول مزارات أو أضرحة مهمة، كما في غيري، وتشريبون، وكاديلانغو، وسمارانغ. بادر فقهاء وشيوخ وأساتذة وأولياء مسلمون إلى بناء الجوامع والمدارس، وراحوا يبشرون ويهدون الجاويين. جاءت الطريقة الشطارية في التصوف إلى جاوة من آتشه في أواخر القرن السابع عشر. أما بانتن (في جاوة الشرقية)، وهي على اتصال سابق مع مكة والمدينة، فاستقبلت الطريقة القادرية. ومع حلول أواخر القرن السابع عشر كان الحضور الإسلامي مكتسِباً الصفة المؤسساتية المتجسدة بالمدارس (التكايا)، والمجمعات المزارية. اندلع صراع مرير بين الدولة والمراكز الدينية الإسلامية، أجهزت فيه ماتارام، تدريجياً، على النفوذ السياسي للأمراء المسلمين - وإن لم تتمكن من القضاء على تأثيرهم الديني. احتفظ أولياء المسلمين بنوع من الكاريزما القابلة للتوظيف من أجل حشد المعارضة للدولة. أصبح الإسلام في جاوة راية الدولة من ناحية وشعار المعارضة من الناحية الثانية.

عمدت دولة ماتارام إلى الجمع بين مفاهيم حكم إسلامية وأخرى هندوسية. كان حكامها يؤمنون بأنهم يستمدون سلطتهم مباشرة من الله - كان الحاكم ممثل الله على الأرض، كاليباتو الله - ومداورة من ضريح سونان كاليجاغا، الولي الصالح المجسد لحضور الإسلام الروحي. ورغم الغلاف الجديد من التفخيم والشرعنة الإسلاميين، ظل التصور الكوني (الكوزمولوجي) الهندوسي للدولة ذا شأن. ففي التصور الجاوي العائد إلى ما قبل الإسلام لم يكن الكون إلا ظاهرة واحدة وموحدة؛ لم يكن العالم (الكوزموس) إلا كوناً متناغماً؛ لم يكن عالم البشر إلا عالماً مستنداً إلى قاعدة راسخة من المبادئ الكونية. كان الحاكم قادراً على التواصل مع القوى الكونية وتسخيرها لخدمة شعبه. وبالنسبة إلى كل فرد كان المثل الأعلى في الحياة متمثلاً بغرس نوع من الهدوء والسلام الداخليين اللذين يمكّنان الروح من التناغم مع المجتمع والكون.

في التصور الماتارامي كان الحاكم شخصاً مقدساً، إلهياً في الحقيقة؛ منبع الوحي، أو مصدر إشعاع مضيء مالئ لشخصه وفائض عنه. كان الوحي يعد طاقة ملموسة، محسوسة، خلاقة متدفقة عبر الكون - قوة قابلة للمراكمة وللتركيز وللتخزين لدى الأفراد نتيجة ممارسات لليوغا والمبالغة في نكران الذات. الأبطال يركزون القوة؛ خصومهم يشتتونها. كذلك تتم مركزة القوة من خلال طقوس عامة، بما فيها الاستعراضات الجماهيرية، والشعارات المدوية، وحضور الآلاف من الأشخاص الخانعين. تتم مركزتها من خلال امتلاك أو حيازة البوساكا، المورونات، بما فيها الرماح والآلات الموسيقية والعربات؛ كما عن طريق التحكم بكائنات بشرية غير عادية أو مشوهة. تتجلى القوة بالثروة والطاقة الجنسية. آيات الخصوبة، والوحدة السياسية، والازدهار، والاستقرار، ومجد المملكة تعد جميعاً تعبيرات عن القوة وتجليات لها. غير أن امتلاك القوة يأتي قبل الشرعية. لا تتصف القوة بالخير أو بالشر؛ إنها مجرد واقع. في التصور الجاوي كانت ملكية الحاكم تمجّد، إذاً، من جراء انتسابه إلى آلهة من ناحية وبشر من ناحية ثانية، ومن جراء حيازته لموروثات مقدسة، وطقوس بلاطية حيث تنعكس قدراته الاستثنائية على حشد من الأسلحة والأوسمة. كان الحاكم متمتعاً بمعرفة عميقة للواقع، وبإحساس حي بالعدالة، وبشخصية معصومة تم اكتسابها بالطقوس الدينية وعبر تجنب المحرمات. كانت تصرفات الملك تعد تعبيراً عن مشيئة الله.

كانت الإدارة الملكية تُفهم من منطلق صيانة النظام والعدالة في المملكة كلها. مرؤوسو الحاكم كانوا مسؤولين مسؤولية كاملة عن مناطقهم ومعرضين شخصياً للمحاسبة من قبله. كان هؤلاء المرؤوسون يشكلون طبقة عُرفت باسم بريايي، مربوطين بسيدهم عبر رابطة السيد بالعبد، الكاوولا - غوستي. لا بد للحاكم من الاهتمام بموظفيه مثل أب، ولا بد للخدم من إعطاء سيدهم وولي نعمتهم كل المحبة والخضوع والعرفان. كان الموظفون يحصلون على تكرمات يخصصها لهم ولي النعمة. تمثلت المشكلة السياسية المركزية بالنسبة إلى أي حاكم بضبط الأرض المخصصة للمؤيدين مع الحيلولة دون تحولها إلى ملكية

وراثية. حين كان أعيان إقليميون يقْدمون على بناء قاعدة سلطة مستقلة، كان الحاكم يحاول استخدام مواليه العائليين لموازنة نفوذهم واستيعابهم أو خطب ودهم. كان الملك والنبلاء يعيشون على عرق جبين الفلاحين. وكان الملك صاحب حق في جزء من منتوج الأرض. رواتب العاملين في البلاط ووحدات الحراس كانت تسدد من الضرائب المحصلة من مناطق مكلفة. كذلك كان الفلاحون يسخرون لبناء منشآت الري والجسور، ويُجْبَرون على توفير أسباب النقل والخدمات الشخصية للملك وموظفيه.

كان المثل الأعلى لدى أرستقراطية ماتارام مستنداً إلى التربية الذاتية الفردية. كان على النبلاء البريايي، إخلاصاً لسيدهم وامتلاكاً للقدرة على الاضطلاع بدورهم المرسوم في النظام الكوني، أن يعيشوا حياة داخلية قائمة على المشاعر المصفاة وحياة خارجية متميزة بالشكلية اللبقة. النخبة الحاكمة كانت متميزة عن باقي السكان بصفة معروفة باسم الحَلوس، وهي تنطوي على معاني نعومة الروح، والجمال، والأناقة، والتهذيب، والحساسية. وعكس الحَلوس هو الخَسار الذي يعني الطيش، الفظاظة، والدناءة التي تأتي من الانغماس في الرغبات الأنانية والشخصية الخالصة. تمثلت أثمن الفضائل بضبط العواطف، ورباطة الجأش، والصبر، والتسليم بالقدر المكتوب دون اعتراض، والعزوف عن العالم الخارجي.

هذا الانضباط الداخلي كان أساس السلوك الواقعي. تعين على النبلاء، البريايي، أن يعبروا عن أنفسهم في العالم الخارجي بما ينسجم مع 'الاتيكيت' والأخلاق، وعن طريق التكلم بلغة سليمة. وقد شكلت اللغة، والرقص، والموسيقا، والفن، جميعاً قنوات تعبير خارجي عن كيان داخلي منضبط. أخلاق النبلاء القائمة على التحكم بالعالم الخارجي كانت تقيهم من الاضطراب الداخلي؛ ما من عالم داخلي متوازن إلا ويعبر عن نفسه بنظام خارجي. غرس المشاعر السليمة والتعابير القويمة، وهما معروفان باسم الرازا، لم يكن إلا تحقيقاً لذات الفرد الحقيقية واعترافاً بحقيقة وجود الله؛ كان ذلك، في الوقت نفسه، طريقاً إلى السلطة الدنيوية عبر قيام المرء بتركيز قدراته الروحية والتحكم بها.

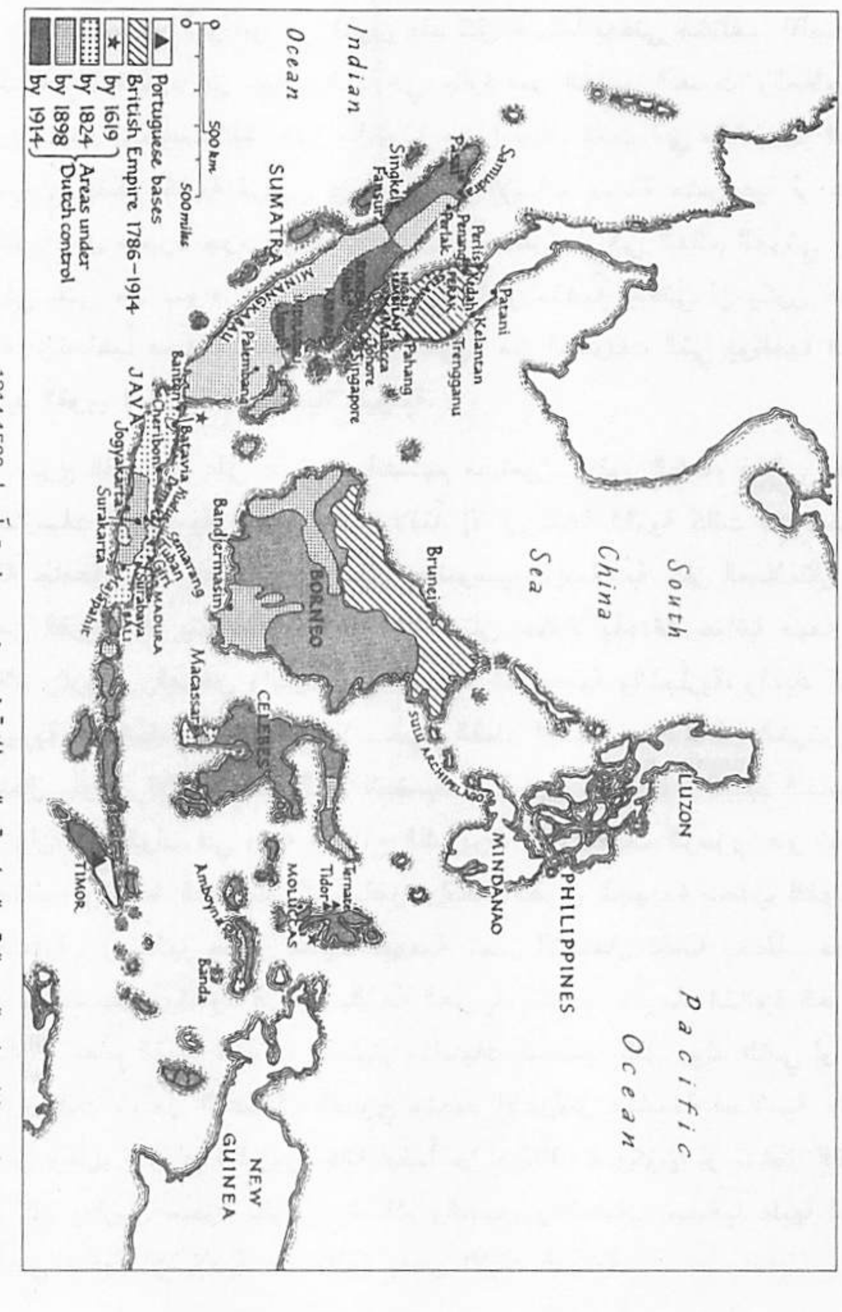
صحيح، إذاً، أن مجتمع ماتارام كان إسلامياً بالاسم، ولكن التنظيم الفعلي للدولة، بما في ذلك مفاهيم فن الحكم والمثل الأعلى الشخصي لأفراد النخبة، البريايي، كان مستنداً إلى تصورات أسطورية وكونية (كوزمولوجية) هندوسية وجاوية. يعود سبب التأكيد القوي للبعدين الجاويّ والهندوسيّ لثقافة ماتارام إلى استمرارية النخب السياسية. وفي حين أن أنظمة الحكم الإسلامية في الهند، وفي الإمبراطورية العثمانية، وفي أجزاء كثيرة أخرى من العالم تمت إقامتها من قبل فاتحين وغزاة جلبوا معهم هويتهم الإسلامية من الخارج، نرى أن نظام ماتارام تم قلبه من الداخل. ومع أن الإسلام جاء محمولاً على أجنحة الحروب بين الإمارات الساحلية والحكام في الداخل، فإن ماتارام تمكنت في آخر المطاف من الإجهاز على القوى الساحلية، وخنق التجارة البحرية، وجعل أرستقراطية الداخل، بدلاً من أمراء التجارة الساحليين، النخبة المهيمنة في جاوة. وهكذا فإن الهوية الإسلامية أسهمت في تعزيز مشروعية النظام القديم وأتاحت لمجتمع جاوة فرصة تحديد هوية معارضته للحكم الهولندي دون المساس بأي من البنى الموروثة من نظام سياسي وقيم شخصية. واصلت الدولة وظائفها التقليدية والسياسية والرمزية، بثوب إسلامي. مقارنة مع إيران الصفوية أو حتى مع الهند المغولية، اللتين قامتا أيضاً بالمزاوجة بين معايير إسلامية عالمية شاملة وثقافة إقليمية محلية، نرى أن ماتارام مالت بقوة نحو تبني الأوجه اللاإسلامية لثقافة الدولة.

جنباً إلى جنب مع الدولة كانت الصيغة المحلية المشاعية للإسلام مبنية حول نوع من أنواع المؤسسات، معروف باسم البيزانترن، جامع بين المدرسة والأخوية الصوفية. كان التلاميذ يأوون إلى المهاجع، ويعملون في الحقول أو في بعض الحرف دعماً للمدرسة، ويتعلمون تجويد تلاوة القرآن، ويتقنون صيغاً سحرية وصوفية. تأثير العلماء أو الكيايي، تجاوز المدارس إلى القرى، حيث فازوا بكتلة ذات شأن من المؤمنين المتشددين الذين كانوا يعدون الأساتذة مرشدين روحيين، وبادروا إلى الالتحاق بالطرق الصوفية، النقشبندية والقادرية عادة. فئة الأساتذة والطلاب والأتباع القرويين، الملتزمين بطريقة الحياة الإسلامية هذه كانت تعرف باسم سانتري.

أما الجمهور العريض في القرى فقد كان مسلماً بمعنى مختلف. (قليلة هي المعلومات المتوفرة عن حياة القرية في جاوة قبل العصر الحديث. والملاحظات الواردة هنا التماساً للتكملة مأخوذة من أبحاث تمت في منتصف القرن العشرين). بنظر أكثرية قرويي جاوة لم يكن الإسلام مسألة مشروعية أو عقيدة سياسية، بل مجرد جزء من ذهنيتهم - من نظرتهم إلى العالم المرئي وغير المرئي على حد سواء. لم يكن الإسلام ديناً أو مذهباً بمعنى أن يكون عقيدة وولاء اجتماعياً محدداً بمقدار ما هو مفهوم من المفردات التي يوظفها الناس لتحديد القوى المقدسة في الحياة اليومية.

درج القرويون على عادة عد أنفسهم مسلمين، ونفوذ العلماء ممثلي العقائد والممارسات الإسلامية التقليدية كان لافتاً. إلا أن ثقافة القرية كانت في الحقيقة خَلْطة جامعة لجملة عناصر أرواحية، وهندوسية، وإسلامية. كان السلامتان أهم طقوس القرية. كان يتم عقد نوع من السلامتان احتفالاً بأحداث حياتية مهمة مثل الميلاد والزواج والمرض والموت؛ والمناسبات الشخصية والتجارية، وأعياد القرية التطهرية والتضامنية، وعيدي الأضحى والفطر الإسلاميين. تمثل الغرض من الاحتفال بتوفير الأمن وراحة البال للمضيف ولأسرته ولضيوفه؛ لتبديد الخصومة والعدوان، وللوقوف في وجه الأرواح الشريرة. كان الهدف الرمزي هو تنظيم المجتمع، وضبط السلوك والمشاعر، وإبعاد القوى المهددة بجلب الفوضى والاضطراب وبتعكير صفو الحياة اليومية. تميز الاحتفال نفسه بخطاب قصير يلقيه المضيف وبتلاوة قرآنية باللغة العربية، تتبعها وليمة. التلاوة العربية، ومشاركة معلم القرية الديني، واختيار مناسبات إسلامية مثل مولد النبي أو عيد الفطر، كانت تجعل الاحتفال القروي متعدد الأغراض مناسبة إسلامية. شفاء المرض وطرد الأرواح الشريرة كانا أيضاً من وظائف الدوكون، أو ساحر القرية، الذي كان يمارس سحره بالرقى والتمائم والحجب والأعشاب، مضفياً عليها أحياناً نوعاً من النكهة الإسلامية عبر تلاوة بعض الآيات القرآنية.

تمت، إذاً، إذابة الإسلام في بوتقة ذهنية دينية قروية متركزة على الإيمان بعالم زاخر بالأرواح، والعفاريت، والجن، وقوى الطبيعة. لم يكن الإسلام في



خريطة 2: الإمبراطوريات البرتغالية والهولندية والبريطانية في جنوب - شرق آسيا: 1500-1914

سياق القرية نظاماً ماورائياً (ميتافيزيقياً)، أو أخلاقياً، أو حقوقياً؛ أو شكلاً من أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي، بمقدار ما كان تعبيراً مجازياً آخر عن حياة جماعية متواصلة قائمة على حشد من التصورات الدينية والاجتماعية التقليدية.

وهكذا فإن الإسلام في جاوة اكتسب الصفة المؤسسية على ثلاثة مستويات: الدولة، ومعشر العلماء، والقرية. ومع ذلك فإن الإسلام بقي، رغم انصهاره الشديد في مؤسسات المجتمع القائمة، محافظاً على قابليته لتنظيم معارضة سياسات الدولة ومقاومتها. بين عامي 1825 و1830، تولى أرستقراطي ذو نسب ملكي يدعى ديبانيغارا، قيادة حركة تمرد باسم الإسلام، مدعوماً من شيوخ وأساتذة إسلاميين، ضد حكومة فاسدة وسلطة هولندية متعاظمة. على امتداد القرن التاسع عشر ظل رجال الدين المحليون يحضون على الجهاد ويرفعون راية العدالة الإسلامية لاستثارة انتفاضات فلاحية ضد الظلم المحلي والأجنبي. الانتفاضات في بانتن بين عامي 1880 و1888 كانت بقيادة أساتذة دين مرتبطين بالطرق الصوفية الرئيسة. ومع أن الإسلام كان قد تم إلباسه ثوب مفهوم عالمي (كوزمولوجي) هندوسي لكَوْنٍ ومجتمع منظمين، فإنه ظل أيضاً رمزاً لحقيقة وعدالة متعاليتين على النظام الاجتماعي القائم ومشرعنتين لمقاومة الظلم.

الإمبريالية الجديدة

مع أن مختلف المجتمعات الإسلامية البحرية في جنوب شرق آسيا كانت قد نشأت ونمت تحت مظلة إمبراطوريات برتغالية وهولندية، فإن هذه الإمبراطوريات لم تكن، في المقام الأول، سوى آليات تحكّم بالتجارة، واجتراح احتكارات، واغتصاب إتاوات. دخل البريطانيون حلبة المنافسة الإقليمية في العام 1786 حين عقدوا اتفاقاً مع سلطان كيداه لاستخدام بينانغ، جزيرة مقابل الشواطئ الماليزية، من أجل إصلاح الأساطيل وتجهيزها لاقتحام المحيط الهندي، وقاعدة يستطيعون الانطلاق منها لبيع بضائع بريطانية وتحصيل موارد لشراء الحرير والشاي من الصين. في العام 1791 تم التنازل لهم عن بينانغ، كما عن شريط من البر يدعى

إقليم ولسْلي في العام 1800. وبعد ذلك، مع الاجتياح الفرنسي لهولندا في العام 1795، بادر وليم الخامس، ملك هولندا، إلى وضع ملقا مع مستعمرات هولندية أخرى تحت تصرف بريطانيا للاستفادة منها في الحرب ضد فرنسا. وفي العام 1810 سيطرت بريطانيا على جاوة. وفي نهاية الحروب النابليونية، وافقت بريطانيا على إعادة الممتلكات الهولندية لاستعادة هولندا منطقة عازلة بين بريطانيا وفرنسا وللحيلولة دون تطور تحالف فرنسي - هولندي في فترة ما بعد الحرب. إلا أن البريطانيين ظلوا متحكمين بمضائق ملقا وأسسوا قاعدة جديدة في سنغافورة في العام 1819. وفي معاهدة تم إبرامها في العام 1824 أقر الهولنديون بكون الهند وماليزيا داخل دائرة النفوذ البريطاني، واعترف البريطانيون بسيادة هولندا على سومطرة، وجاوة، وباقي جزر الهند الشرقية.

فَتَح تعزيز التحكم الهولندي بجاوة الطريق أمام توسع الإدارة الهولندية إلى أجزاء أخرى من جزر الهند الشرقية. ومع أن المحافظين عارضوا تكاليف الفعل العسكري، فإن الموظفين والعسكريين والتجار الهولنديين ضغطوا مطالبين بالتوسع. بين عامي 1824 و1858 وضع الهولنديون أيديهم على قسم كبير من سومطرة. تمثل الدافع الكامن وراء التوسع الهولندي بالاهتمام بإنتاج البن والسكر والتبغ والفلفل والتوابل، كما بمادتي القصدير والمطاط، بعد عام 1870.

أدى التوسع التجاري والعسكري إلى وضع الهولنديين في موقف صراع مباشر مع آتشه على التحكم بموانئ الفلفل في سومطرة الشمالية والغربية. وبعد حملتين في العامين 1871 و1874 أعلن الهولنديون ضم آتشه وإلغاء السلطنة، وطالبوا بالاستسلام غير المشروط لجميع أمراء المقاطعات، الأوليبالانغات. كانت النتيجة مقاومة حرب عصابات بقيادة رجال الدين العلماء. غير أن تحكم الهولنديين بتجارة سومطرة الشمالية، والتحرك العسكري العنيف، وسياسة دينية داعية إلى قمع المعارضة الإسلامية الكفاحية ولكن مستعدة للتسليم بالمصالح الدينية الإسلامية المسالمة، مكنت الهولنديين من إحداث شرخ بين أمراء الأقاليم (الأوليبالانغات) ورجال الدين العلماء، ومن إخماد المقاومة الفدائية، ومن الهيمنة على آتشه مع حلول العام 1908.

جرى مد التحكم الهولندي إلى الجزر البعيدة أيضاً. تم استيعاب سولاويزي وجزر المولوق وبورنيو وأمكنة أخرى، في حظيرة الإمبراطورية الهولندية. عمد الهولنديون إما إلى توليه السيادة لزعماء محليين محولينهم إلى مرؤوسين، أو إلى إزاحة هؤلاء كلياً. ومع حلول العام 1911 كانوا يسيطرون تماماً على جزر الهند الشرقية. للمرة الأولى في التاريخ، تولت إمبراطورية واحدة حكم أرخبيل الجزر. قام الهولنديون، إذاً، بوضع أساس دولة إندونيسيا الوطنية الحديثة.

بالمثل، كان البريطانيون عاكفين على بناء إمبراطورية في ماليزيا. بعد أن أحكموا قبضتهم على مضائق ملقا ومرفأ سنغافورة في العام 1819، اتفقوا مع سيام على تقسيم ماليزيا إلى منطقتي نفوذ بريطانية وسيامية. بين عامي 1824 و1867، حاولوا الحفاظ على موقعهم التجاري دون العمل على فرض أي سيطرة سياسية أو إقليمية. غير أن التطور الاقتصادي للمنطقة ما لبث أن تمخض عن ضغوط قوية دافعة باتجاه مزيد من التدخل البريطاني. ونظراً لأن مناجم القصدير الماليزية باتت مفتوحة للاستغلال، فإن أعداداً هائلة من العمال الصينيين والهنود تدفقت على البلد. وبعد بعض الوقت صار الماليزيون لا يشكلون سوى أكثر من نصف السكان بقليل، في حين أصبحت نسبة الصينيين 35 بالمئة والهنود 11 بالمئة. كان الماليزيون ممسكين بزمام الإدارة ويرون الصينيين، المتخندقين في البنى الاقتصادية، غزواً أجنبياً خطراً؛ كان الصينيون أنفسهم منقسمين فيما بينهم إلى سلسلة من الجمعيات السرية المتحاربة. كانت الدول الماليزية أضعف والقوة أكثر بعثرة بين زعماء الأقاليم من توفير القدرة على التصدي لهذا الوضع المعقد. الشركات الصينية والبريطانية التي كانت تتخذ سنغافورة مقراً لها رفعت أصواتها مطالبة بإدارة قوية قادرة على ضمان مصالحها التجارية، وحضت شركة الهند الشرقية على اتخاذ موقف أكثر تشدداً إزاء العمق الماليزي. كذلك طالبت وزارة المستعمرات البريطانية بالتدخل البريطاني لأنها كانت تخاف توسعاً هولندياً في سومطرة واحتلالاً فرنسياً للهند الصينية. أخيراً، أقدم البريطانيون، في العام 1874، على التدخل في حروب محلية وتفاوضوا على ما عرف باسم انخراط أو

ارتباط بانغكور التي قبلت سلطنة بيراك، بموجبه، بوجود مقيم بريطاني يتعين أَخْذُ رأيه حول مسائل الواردات والمال، ولكن دون أمور الدين والأعراف المحلية.

كانت هذه بداية التحكم الاستعماري (الكولونيالي). من العام 1877 إلى العام 1889 أسهم المقيمون البريطانيون في إيجاد حكومة ممركزة في بيراك، بما في ذلك بناء جهاز خدمة مدنية، وقوة أمنية، ونظام قضائي، وشق طرق، ومد سكك حديدية، وفرض ضرائب جديدة. في الوقت نفسه، قام البريطانيون بإخضاع عدد غير قليل من الولايات والدويلات الماليزية الأصغر لحمايتهم. أخيراً، في العام 1896، نجحوا في جمع بيراك وسيلانغور وباهانغ ونغري سمبيلان في نوع من الكيان الاتحادي لدول ماليزية. في العام 1909 أسس الاتحاد مجلساً لضباط بريطانيين وسلاطين يتولى معالجة مشكلات تطوير إنتاج مادتي القصدير والمطاط وهجرة أعداد كبيرة من العمال الصينيين والهنود. ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى كانت كل من الدول الماليزية الاتحادية وجملة الدول الماليزية المختلفة غير الاتحادية بما فيها كيداه وبرليس وكيلانتان وترنغانو وجُوهُر، خاضعة لمستشار بريطاني. أما مستوطنات المضائق وسنغافورة وملقا فكانت مستعمرات عائدة للتاج البريطاني.

وهكذا فإن مجتمعات جنوب شرق آسيا البحرية كانت قد أصبحت خاضعة خضوعاً كاملاً وكلياً للسيطرة الاستعمارية الهولندية والبريطانية. عمل السلاطين أسياداً رمزيين مضطلعين بأدوار الوساطة والتحكيم في النزاعات وتأكيد وجود نظام اجتماعي حاضن ومهيمن في عالم مؤلف من أعداد لا تحصى من الجماعات القروية، إلا أن السلطة السياسية الفعلية كانت بأيدي زعماء النواحي ومخاتير القرى. وعلى الرغم من أن قاضياً كان يتم تعيينه رئيساً للجهاز القضائي في بلاط ماتارام، فإن أي تنظيم تراتبي لرجال الدين العلماء لم يكن موجوداً، ما حال دون وجود أي تحكم للدولة بالشؤون الدينية خلافاً لما كان الوضع عليه في كل من الإمبراطوريات العثمانية، والصفوية، والمغولية. لم يكن ثمة، في الوقت نفسه، أي تنظيم جامع لرجال الدين العلماء أو شيوخ التصوف ودراويشه. فهؤلاء وأولئك، العلماء والصوفيون، كانوا مستقلين عن الدولة وعن

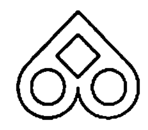
بعضهما البعض. لم يكن الإسلام في جنوب شرق آسيا منظماً إلا على مستوى القرية المحلية حول شيوخ وأساتذة دين وأولياء صالحين أفراد.

وعلى مستوى القرية هذا كان الإسلام يتولى تعيين حدود دنيا من الطقوس والممارسات، إلا أنه لم يكن يرسم حدود الأسلوب الثقافي، أو الذهنية العقلية (mentalite)، أو الانتماء. بالنسبة إلى أبناء القرية البسطاء لم يكن الإسلام سوى رمز آخر في خزنة الأفكار المركبة والمعقدة التي كانوا يحاولون توظيفها لحماية أنفسهم من جملة القوى الخبيثة الحاقدة لعالم يلفه الغموض واللايقين. وفي حين أن مسلمين كثيرين كانوا يلتزمون بالتراث الراقي المحدد عبر تعاليم رجال الدين العلماء وشيوخ التصوف، فإن آخرين كثراً، إن لم يكونوا الاكثرية، كانوا يعيشون في عالم ذهني حددت أبعادَه جملةُ الثقافات المحلية. وبنظر أكثرية قرويي جنوب شرق آسيا، لم يكن الإسلام إلا عنصراً واحداً من عناصر هوية اجتماعية ودينية معقدة، بدلاً من أن يشكل الرمز الحَضَري الوحيد للحياة الشخصية والجماعية. غير أن الهوية الإسلامية، بكل تجلياتها، كيفما تم فهمها، كانت العامل المشترك الوحيد في حشد المجتمعات الماليزية ـ الإندونيسية.

الإسلام في إفريقيا

الفصل 20

الإسلام في إفريقيا الغربية السودانية، والسهبية، والحَرَجية



كان نمط تشكل المجتمعات في إفريقيا جنوب الصحراء شبيهاً بنظيره في إندونيسيا. ففي حين أن المجتمعات الإسلامية في الشرق الأوسط كما في شبه القارة الهندية تأسست بالفتح والغزو وجرى تنظيمها بأيدي دول، نجد أن الإسلام في إفريقيا تم نشره عن طريق هجرة أعداد من التجار والمعلمين والمستوطنين المسلمين. ثمة جماعات إسلامية، مترابطة عبر شبكات تجارية وعلاقات عائلية واتصالات أساتذة ـ طلاب وزمالة صوفية، نشأت داخل دول إقليمية ضيقة النطاق ومجتمعات بلا دول. أحياناً شكل المسلمون أقليات مسالمة في مجتمعات غير مسلمة. وأحياناً أخرى نجحوا في هداية حكام محليين إلى الإسلام وأسسوا نخبة مشتركة جامعة بين حكام قتاليين وتجار مسلمين. في بعض الأمثلة خاضوا حروباً ضد حكام محليين ودحروهم باسم الإسلام. إن الحزام السوداني الأوسط والغربي، كان مركز أو بؤرة سلسلة متعاقبة من الإمبراطوريات الإسلامية. فالسهب الغيني، وسينغامبيا، وموريتانيا كانت مناطق استيطان مشاعية إسلامية خلال القرون الممتدة من الثالث عشر وحتى التاسع عشر، ومنطقة حروب جهادية وعمليات تأسيس دول في القرنين الثامن عشر

والتاسع عشر. في الفصل التالي سوف أناقش السودان الشرقي وإفريقيا الشرقية، مع موضوع تأسيس إمبراطوريات استعمارية (كولونيالية) في طول إفريقيا جنوب الصحراء وعرضها.

ممالك إفريقيا السودانية الغربية والوسطى

قبل مجيء رجال القبائل والتجار والمستوطنين المسلمين من العرب والبربر، كانت منطقة إفريقيا السودنية الغربية منطقة مجتمعات زراعية وممركزة على دول أساساً. كان الرعي محصوراً بالساحل، بتلك السهوب المعشبة المتاخمة للصحراء الكبرى. أما إفريقيا السودانية الغربية، وهي حزام سهبي عريض إلى الجنوب، فكانت تنتج الدخن، والذرة (الصفراء)، والبطاطا الحلوة، والفستق (السوداني)، والقطن، والتبغ، والنيلة، ومحاصيل أخرى. كانت المجتمعات السودانية الغربية قائمة على قرى زراعية أو جماعات رعوية صغيرة، مندمجة أحياناً، ولكن ليس دائماً، بتجمعات قبلية ولغوية أكبر. كانت إفريقيا السودانية الغربية والوسطى مقسمة إلى عدد من الدول، غير أن مساحات واسعة غير خاضعة لسيطرة أي دول كانت أيضاً موجودة. كانت منطقة إفريقيا السودانية تتاجر مع أجزاء أخرى من إفريقيا كما مع حوض البحر الابيض المتوسط، عبر وسطاء بربر في الغالب. كانت إفريقيا السودانية تصدّر الذهب والعبيد والجلود والعاج؛ وتستورد النحاس والسبحات الفضية والفواكه المجففة والاقمشة. وعلى امتداد قرون طويلة بقيت إفريقيا منبع الذهب الرئيس بالنسبة إلى شمال إفريقيا والشرق الأوسط وأوروبا. فذهب إفريقيا السودانية كان عامل دوام الأنظمة الأغالبية، والفاطمية، والاموية الإسبانية (الأندلسية)، وشكل لاحقاً الركيزة الاقتصادية لإمبراطورية الموحدين في المغرب وإسبانيا. كذلك أسهمت التجارة في الحفز على نمو مدن مرفئية صحراوية (محطات) مثل تكرور، وكومبي (غانا)، وغاو.

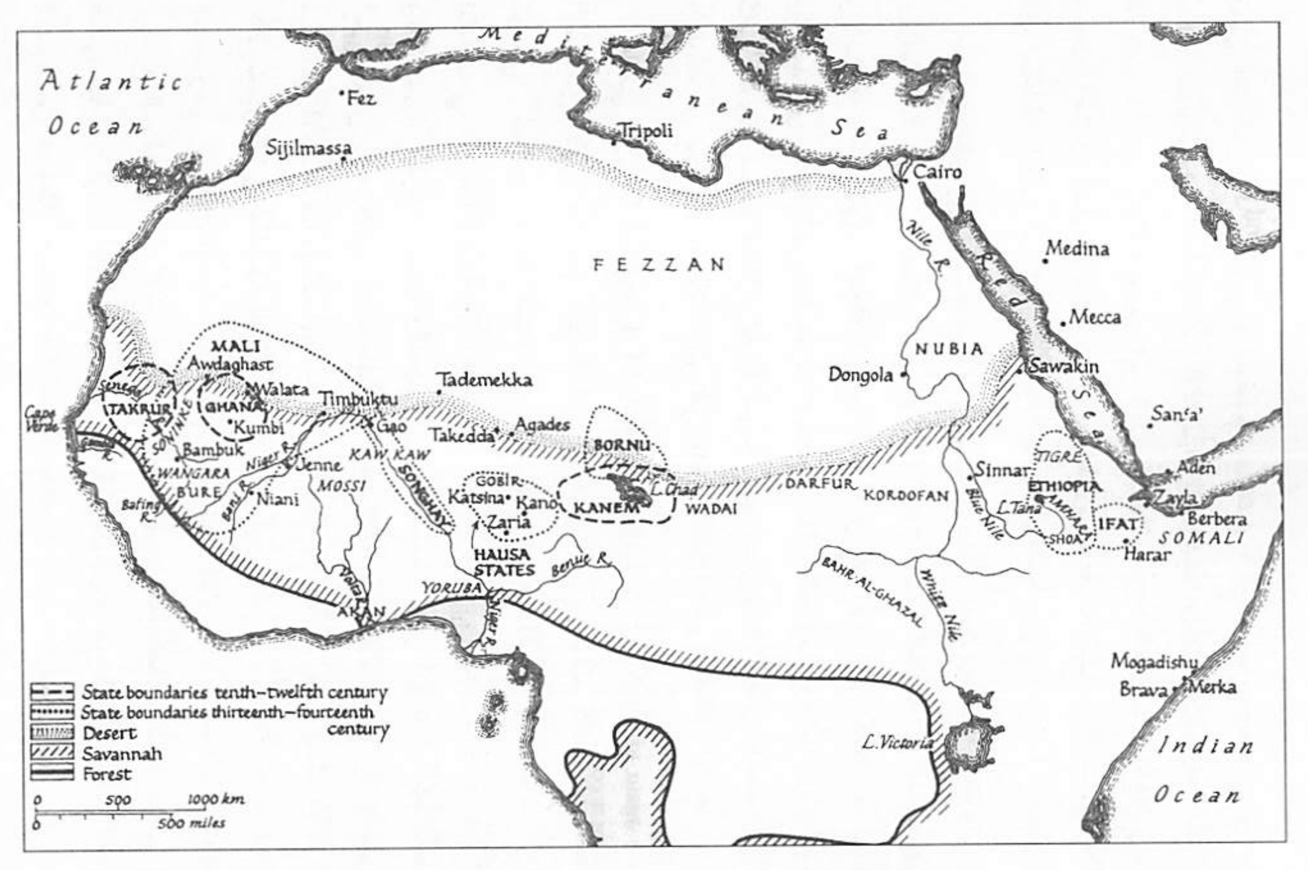
إفريقيا السودانية الغربية

كانت غانا أقدم الممالك السودانية، وربما تأسست بين القرنين الميلاديين الثاني

والرابع. وفي القرنين التاسع والعاشر كانت غانا شريكة من ناحية ومنافسة من ناحية ثانية للبربر على صعيد التجارة العابرة للصحراء الكبرى. وإلى الغرب من غانا كانت ثمة تكرور على نهر السنغال. وإلى جهة الشرق كانت لمملكة كواو عاصمتها في غاو على منتصف نهر النيجر. إلى الجنوب من غانا لم يكن ثمة أي ممالك كبيرة، بل عدد من الزعامات القبلية الصغيرة.

تعود جذور دول إفريقيا السودانية إلى جماعات عائلية بقيادة أبوية، أو مجالس شيوخ، أو زعماء قرى. باتت الدولة موجودة مع إقدام شيخ محلي، أو محارب مهاجر، أو حاكم ديني (قس) ربما، على التأسيس لتحكمه بجماعات أخرى. لم يكن العامل السياسي الحاسم متمثلاً بالسيطرة على الأرض بل بجملة العلاقات التي كانت تمكن الحاكم من احتكار الوجاهة الدينية، واستجرار الدعم العسكري، وانتزاع ضرائب أو إتاوات من الجماعات التابعة. وأي إمبراطورية سودانية (غربية) كانت، عموماً، متمتعة بنواة جغرافية موحدة بشبكة روابط عرقية، أو لغوية، أو غيرهما وبدائرة نفوذ أوسع محددة بحكم شخص بعينه، أو سلالة بذاتها، لعدد كبير من العائلات، والكاستات (الطبقات الاجتماعية الجامدة)، والسلالات، والجماعات القروية التابعة. كان يُعتَقَد أن للملوك قدرات إلهية ويُعدون أشخاصاً مقدسين. لم يكونوا يظهرون أمام الملأ كما لم يكن مسموحاً رؤيتُهم وهم يؤدون وظائف جسدية عادية مثل تناول الطعام. حول الملوك كان ثمة حشد كبير من الموظفين المساهمين في إدارة شؤون المملكة وتدبير شجونها، مع جيش من الزعماء الإقليميين والمنطقيين (نسبة إلى المنطقة) المجندين من أفراد العائلات الأرستقراطية الصغار.

هذه المجتمعات حصلت على الهوية الإسلامية نتيجة التجارة وعمليات الهداية أو الاهتداء. تمخض غزو العرب لشمال إفريقيا عن مضاعفة الاحتكاكات فيما بين حشد الأقوام العربية، والبربرية، والصحراوية، والسودانية. بربر شمال إفريقيا اهتدوا إلى إسلام الخوارج في القرن السابع، وتمت هداية البربر الموريتانيين في القرن التاسع. ومع حلول أواخر القرن العاشر والقرن الحادي عشر، كانت أكثرية البلدات التجارية السودانية (الغربية) تضم أحياء إسلامية،



خريطة 22: إفريقيا جنوب الصحراء: من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر

وكان المسلمون ذوي شأن بوصفهم مستشارين وخبراء وموظفين في بلاطات حكام محليين. والتماساً للدعم الإداري، وللشرعية، ولصلات تجارية، بادر حكام كاوكاو وتكرور وغانا وبورنو إلى تبني الإسلام في أواخر القرن العاشر والقرن الحادي عشر. صار الإسلام ديناً إمبراطورياً وعقيدة النخب الرسمية والأقوام التجارية، أما الكتل السكانية الزراعية فبقيت محافظة على معتقداتها التقليدية.

بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر تعاقبت، في مواقع جغرافية مختلفة، سلسلة من الممالك بوصفها المراكز الرئيسة للسلطة السياسية والتجارة والأسلمة. كانت تكرور الدولة الريادية في القرن الحادي عشر. كانت تصدر الذهب والعبيد إلى شمال إفريقيا مقابل الحصول على الصوف، والنحاس، والسبحات. كانت تكرور شديدة الالتزام بمبدأ الجهاد ضد جيرانها من غير المسلمين، إلا أنها ما لبثت أن خضعت لسيادة مالي في القرن الثالث عشر وتفككت لاحقاً.

في إفريقيا السودانية الغربية حلت غانا محل تكرور بوصفها المركز الإسلامي الأبرز والأهم. قبل اهتداء حاكمها إلى الإسلام كانت عاصمة غانا، كومبي - صالح، مدينة ثنائية، حي للمسلمين وآخر لغير المسلمين. كان الحي الإسلامي مجهزاً بجوامع وأعداد من الموظفين الدينيين بمن فيهم الأئمة، والمؤذنون، ومقرئو القرآن، والفقهاء. درج المسلمون على تزويد الحاكم بأعداد من المترجمين والموظفين. هذه التأثيرات المحلية، معززة بالتسلل المرابطي على مختلف الأصعدة الاقتصادية والدبلوماسية والثقافية، كما بنشاطات الهداية والتبشير التي أطلقها القائد المرابطي أبو بكر (ت 1087) وزميله الإمام الحضرمي (ت 1096)، ضاعفت من الاستعداد للترحيب بالإسلام. ومع تدهور أوضاع المرابطين في القرن الثاني عشر، صارت غانا المملكة الأغنى في إفريقيا السودانية، إلا أن أتباعها الخراجيين السابقين بادروا، في القرن الثالث عشر، إلى التحرر من السلطة المركزية فتفككت المملكة.

من أوائل القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن السادس عشر، أصبحت مالي صاحبة النظام المهيمن في السودان الغربي والمركز الرئيس للإسلام. تعود مالي بجذورها إلى أقوام مالينكية منتشرة بين نهري السنغال والنيجر. ثمة زعيم

محلي يدعى سونجاتا (1230 ـ 1255)، من سلالة كيتا، استطاع أن يوحد زعماء المالينكي، والاستيلاء على المناطق الغانية السابقة والبقعة الممتدة بين نهري السنغال والنيجر. كانت الحدود الموسعة شاملة لبوره، في حوض النيجر العلوي، حقل مناجم الذهب الرئيس في إفريقيا السوداء، ومنطوية على فرص ارتباطات تجارية أوسع مدى. حكمت سلالة كيتا، مع بعض الانقطاعات، بين عامي 1230 و1390. قام أشهر حكامها، مانساموس (1307 ـ 1332) برحلة حج بالغة الإثارة إلى القاهرة في العام 1324، الأمر الذي جعل مملكته أسطورية الثراء الذهبي. عاد مانساموس إلى مالي مصطحباً جيشاً من المغامرين العرب والبربر للخدمة في إدارته. أمر ببناء جوامع وقصور جديدة وأدخل طراز الشعر العربي إلى بلاطه.

من شأن الإمبراطورية التي حكمها أن تُعد أنموذجية بالنسبة إلى أي نظام إسلامي في إفريقيا الغربية. تمثلت قاعدة النظام السياسي بوحدة العائلة والقرية، حيث رأس العائلة هو الشيخ والزعيم. مجموعة قرى كانت، بدورها، تؤلف كافاً، أو وحدة جغرافية خاضعة لرئيس يطلق عليه لقب مانسا. سلطة المانسا وقوته كانتا مستندتين إلى انتخاب تقوم به مجموعة عشائر، غير أن دعم أقاربه ومواليه وعبيده كان يمكّنه، أحياناً، من الإفلات من رقابة العائلات الاخرى، ومن اغتصاب السلطة، وصولاً إلى تنصيب نفسه عاهلاً محلياً. استطاع المانسا، بعد ذلك، أن يتبنى مفاهيم النظام الملكي الغانية والسودانية لإضفاء الصفة المؤسسية على سلطته. وبوصفه حاكماً كان سيحيط نفسه بكوكبة من الحراس الشخصيين، والخدم، والطقوس الاحتفالية المطنطنة. شخصية الملك شبه الإلهية، باتت مقبولة بوصفها رمز القدرة على منح الحياة والتسبب بالموت.

كان الحاكم والعشيرة الملكية مدعومين بناد جامع لعدد من العشائر المترابطة ـ المتناسبة ـ المتصاهرة. الموظفون الرئيسون كانوا يأتون من ذرية المانسا (أبنائه وأحفاده). ثمة عشائر موالية، وكاستات، وحرفيون مستقلون، وأناس مقربون بالزواج أو من خلال خدمات سابقة كانوا أيضاً يدعمون الحاكم. ثمة عبيد أقنان كانوا يعملون في مستوطنات زراعية لإنتاج حاجة القصر والجيش

والإدارة من تموين. أما الضرائب والإتاوات فكانت تؤخذ من الجماعات المستقلة. ولأغراض إدارية، كانت ثمة نواة مركزية يحكمها حكام حكماً مباشراً، وأقاليم هامشية دافعة للخراج خاضعة لحكم زعماء تابعين من الموالي.

ما إن أصبح الإسلام ديناً ملكياً حتى راح الحكام يشيدون الجوامع، وراح الملك، ومعه الحاشية كلها، يشارك في الصلوات الجماعية المقامة في الأعياد الإسلامية الكبرى. صار حكام مالي يستقدمون فقهاء إسلاميين من القاهرة وفاس لتأسيس مدرسة إفريقية غربية للتعليم الإسلامي. إن ديانة الطبقات التجارية مع جزء من النخبة السياسية أسهمت في توحيد المملكة، ووفرت دعماً ثقافياً للسلالة الحاكمة. شكل الإسلام عقداً إمبراطورياً. إلا أن الأعياد الإسلامية كانت أيضاً مناسبات لأداء طقوس ورقصات وثنية. كان هذا استثنائي الأهمية في مجتمعات إفريقية متشظية حيث أقسام من النخبة الحاكمة والطبقات التجارية فقط كانت مسلمة، في حين كانت الكتلة الكبرى من السكان الزراعيين وثنية.

مع حلول نهاية القرن الرابع عشر باتت إمبراطورية مالي منزلقة نحو مهاوي الانحطاط. صارت جِنة، ربما استوطنها تجار مسلمون في القرن الثالث عشر، حلقة الوصل الحاسمة مع منطقة آكان الحَرَجية (غانا وساحل العاج الحديثتان) ومع أي مؤن جديدة من الذهب. حلت تمبكتو (مركز طوارقي تجاري وديني مهم تم استيطانه في القرن الثالث عشر) محل والاتا بوصفها المحطة الأخيرة للقوافل الآتية من الصحراء الكبرى. ومع تغير مسارات الطرق التجارية، فاز الزعماء المحليون باستقلالهم، وأسهموا في إخضاع مالي وإعادتها إلى مجرد زعامة محلية صغيرة. بقي شعب مالي قابلاً للتمييز بوصفه متمتعاً بلهجة وعادات مشتركة، إلا أن الإمبراطورية لم تعد موجودة.

مع تعرض مالي للتفكك نجح قائد محلي يدعى صني (الخليفة) علي (1464/65 ـ 1492) في تأسيس إمبراطورية جديدة، صنغاي، في منطقة النيجر الأوسط والسودان الغربي وفي وضع اليد على التجارة العابرة للصحراء الكبرى. استولى صني علي على تمبكتو في العام 1468 وعلى جِنة في العام 1873، وأقام نظامه على أساس مواردهما من الاتجار والتعاون مع التجار المسلمين. كان

صني علي هذا يتصرف تصرفاً إسلامياً على صعيد تقديم الصدقات والزكاة والصوم في رمضان، إلا أنه كان أيضاً يعبد الأصنام ويمارس طقوساً غير إسلامية.

خَلَفَه، آسكيا محمد توره (1493 ـ 1528)، الذي تمكن، بدعم من عشائر المانده، من إلحاق الهزيمة بابن صني علي ومن السيطرة على الدولة، ومن دفع عجلة عملية تأسيس الدولة إلى الأمام عن طريق بناء جيش عامل مكمل للمجندين من القرى. قام بتوسيع الإمبراطورية إلى الحدود السابقة لمالي. كذلك حاول آسكيا محمد أن يحشد دعم قادة دين مسلمين. جعل الإسلام الدين الرسمي، وشيد الجوامع، واستقدم فقهاء مسلمين بمن فيهم المغيلي (ت 1504) مؤسس طريقة مهمة من طرق الفقه الإسلامي الإفريقي السوداني، إلى غاو. كانت عملية إضفاء الشرعية على نظامه مستندة أيضاً إلى تنصيبه من قبل شريف مكة خليفة على بلاد تكرور. ومع ذلك كله، فإن الإسلام بقي دين النخبة الحاكمة في حين ظلت جماهير مجتمع صنغاي وثنية.

تمت الإطاحة بإمبراطورية صنغاي في العام 1591 بغزوة مغربية، وأصبح الأرما، خلفاء الجيش الغازي النخبة الحاكمة في منطقة النيجر. الحروب الداخلية وتحول الطرق التجارية من الصحراء الكبرى إلى المحيط الأطلسي في القرن الثامن عشر أفضتا إلى تدهور النظام. قام الطوارق والبامبارا بتأسيس دول جديدة. ومع حلول نهاية القرن الثامن عشر كانت سيرورة صعود الإمبراطوريات وسقوطها بعواصم مختلفة قد وصلت إلى نهايتها، ومرة أخرى تعرضت الممالك الإسلامية الكبرى في السودان الغربي للانحلال والتشظي إلى حشد من الدول الصغرى.

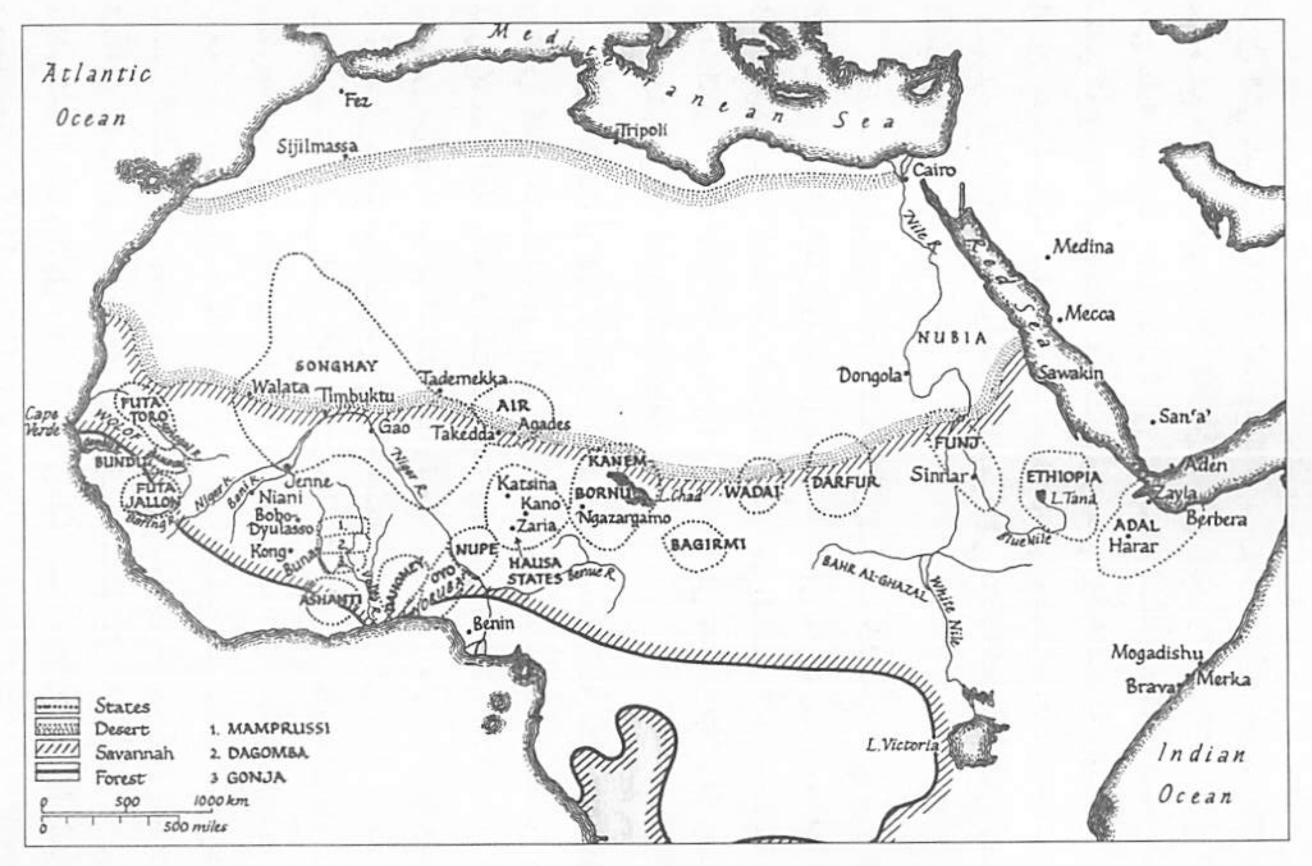
السودان الأوسط

مثله مثل السودان الغربي، كان السودان الأوسط أيضاً وطناً لعدد من الجماعات العرقية واللغوية المختلفة ومركزاً من مراكز إنشاء الدولة. أقدمُ دول هذه المنطقة أسسها بداة من الصحراء الكبرى خلال أحد عقود القرن التاسع، جاعلين

عاصمتهم في منطقة كانم. طرق التجارة الآتية من فزان أوصلت تجاراً من الخوارج إلى قلب الإقليم، ومع حلول أواخر القرن الحادي عشر بات الإسلام مقبولاً بوصفه دين النخبة الحاكمة. لم يبادر حكام كانم إلى القيام برحلة الحج أو بناء الجوامع حتى القرن الثالث عشر. في العام 1240 تأسست في القاهرة مدرسة لطلاب كانوري، مدشنة عملية التحاق السودان الأوسط بالشبكة الدولية لمؤسسة الدراسات الإسلامية والفقهية. غير أن السلالة اضطرت، بعد تعرضها للهزيمة أمام أقوام وثنية منتشرة إلى الشرق من بحيرة تشاد، إلى التخلي عن كانم والانتقال إلى بورنو الواقعة غرب بحيرة تشاد. في هذه الأثناء كانت الدولة قد نجحت تدريجياً في توحيد الأقوام المختلفة الخاضعة لحكمها في إطار أمة كانورية.

قام علي بن دوناما (1476 ـ 1503) بتأسيس العاصمة الجديدة نغازارغامو في بورنو، وتولى إدريس بن علي (1570 ـ 1602) مهمة استكمال عملية بناء الدولة. بادر الأخير إلى تطوير جيش عامل فيه فرق خيالة مؤلفة من أفراد عائلة الحاكم ورؤساء آخرين، مع فرق مشاة مساعدة. كانت الوحدات النخبوية مجهزة بأسلحة نارية. كذلك قام إدريس بن علي بدفع عملية أسلمة البلاد قُدُماً عن طريق إعادة اعتماد الشريعة والمحاكم الإسلامية، ومن خلال بناء الجوامع ومأوى في مكة لحجاج كانوري. وفي القرن السابع عشر صارت نغازارغامو المركز الأهم والأكثر تقدماً للتعليم الإسلامي في السودان الأوسط. كان فيها أربعة جوامع كبيرة لكل منها إمامه الخاص؛ ثمة كانت نقاشات ثقافية ودينية تنم عن سعة الاطلاع فيما بين رجال الدين العلماء في بلاطات الحكام. غير أن الإسلام لم يكن متمتعاً بقدر ذي شأن من الشعبية خارج أوساط البلاط كما لم يكن ديانة الأكثرية.

بقي اهتمام بورنو الطاغي متركزاً على الاتجار بالذهب والملح والعبيد والأسلحة، بين السودان الأوسط، وطرابلس (الغرب)، والقاهرة. منافساتها الرئيسات كانت دول مدن الهاوسا؛ وحليفها الرئيس النظام العثماني في ليبيا. في العام 1551 كان العثمانيون قد استولوا على طرابلس، وفي العام 1577 على



خريطة 23: إفريقيا جنوب الصحراء: من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر

فزان، التي كانت تابعة لإمبراطورية كانم ـ بورنو. حافظت بورنو على علاقات جيدة مع طرابلس على امتداد القرنين السابع عشر والثامن عشر. درج السفراء على عادة اصطحاب هدايا دسمة من الأسلحة والسلع الكمالية الفخمة العثمانية مقابل العبيد والذهب، وكذلك حافظت بورنو على روابط تجارية وثيقة مع القاهرة. إلا أن هيمنة بورنو ما لبثت أن تعرضت، في منتصف القرن الثامن عشر، للانهيار، فتحولت من إمبراطورية إقليمية إلى دولة كانورية أصغر، متجانسة نسبياً.

كانت بلاد الهاوسا، التي تشكل الآن نيجيريا الشمالية، تقع بين مملكتي كانم ـ بورنو الشرقيتين وإمبراطوريتي غانا ومالي الغربيتين. وبوصفها منطقة ثقافية وسياسية، أخذت بلاد الهاوسا شكلها في الألفية الأخيرة نتيجة توسع أقوام الهاوسا. وقد تميز توسعها بقلب الغابات إلى سهوب مكشوفة واستحداث زراعة القمح وكتلة سكانية أكثر كثافة.

أقدم مجتمعات الهاوسا كانت اتحادات جماعات قرابية لكل منها قائد ديني ودنيوي. كانت الجماعات في الاتحاد متخصصة بصيد السمك، والقنص (الصيد البري)، والزراعة، والحرف مثل الحدادة واستخراج الملح. أحياناً، كان الملوك يظهرون من جراء تراكم السلطة والثروة في يدي قائد ديني ودنيوي واحد، كان لا يلبث أن يتوقع من الآخرين شرعنة حكمه. كثيراً ما كان أمثال هؤلاء الملوك ينعطفون نحو تبني أديان كونية ـ شاملة مثل الإسلام طلباً لشرعنة مستقلة ولتقويض مرجعية منافسيهم. في حالات أخرى، لم تكن الملكية مؤسسة محلية نابعة، بل منبثقة من سيطرة جماعة تجارية أجنبية. في بلدتي كانو وكاتسينا تأسس الحكم الملكي بفعل مستعمرات تجار مسلمين إما سيطروا مباشرة على الدولة أو نجحوا في هداية حاكم محلي إلى الإسلام. كان ياجي (1348 ـ 1385) حاكم كانو المسلم الأول. عين قاضياً وإماماً كجزء من إدارة الدولة. يُعزى إلى محمد رومفا (1463 ـ 1499) فضل تعزيز مواقع الإسلام عن طريق بناء الجوامع والمدارس. وقد كلف المغيلي بكتابة بحث عن الحكم الإسلامي. ثمة باحثون وفقهاء آخرون من مصر وتونس والمغرب حَوّلوا (مدينة) كانو إلى مركز

للدراسات الإسلامية. في القرن السادس عشر أقدمت السلالة الحاكمة الجديدة في كاتسينا، تلك السلالة التي أسسها محمد الكوراو (ت 1451)، رسمياً، على اعتناق الإسلام، ودعت فقهاء مسلمين من شمال إفريقيا ومصر للإقامة في كاتسينا. انبثقت طبقة علماء في ظل رعاية ملكية. يبدو محتملاً أن يكون الحكام الجدد حاولوا هداية الأقوام المحلية إلى الإسلام وصولاً إلى الإطاحة بسلطة الزعماء المحليين، غير أنهم اضطروا، في آخر المطاف، إلى تحقيق نوع من التسوية القائمة على المساومة. وبعد ذلك بقيت بلاد الهاوسا مقسمة بين مجتمع ملكي مديني أممي (كوزموبوليتي) مسلم من جهة وحشد المجتمعات الريفية الأرواحية القرابية المحلية من جهة ثانية.

تميزت أنظمة حكم المدن بزعامة ممركزة ذات عاصمة محصنة، وبلاط متطور، وجهاز موظفين لافت. مع حلول القرن الرابع عشر كانت كانو قد أصبحت صاحبة آلة عسكرية قوية. كان الماداواكي، أو كبير ضباط فرقة الفرسان، قائد فريق من الضباط المحترفين. كانت جيوش كانو مجهزة بخوذ حديدية ودروع. عن طريق الغزو، كانت كانو تحصل على أعداد كبيرة من العبيد الذين كانوا يُستخدمون جنوداً، وموظفين، وعمالاً زراعيين، وحمالين أو عتالين على امتداد الطرق التجارية. كذلك كانت سلطة الدولة مستندة إلى شبكات تجارية واسعة. غدت كانو قاعدة للتجارة العابرة للصحراء الكبرى بالملح، والأقمشة، والجلود، والحبوب؛ وللتبادل مع قبائل الآشانتي واليوروبا. عموماً أدت الأسلمة إلى تيسير التوسع التجاري. كانت هي الأساس المناسب لشبكة تسويق موسعة، وقد نجح العلماء في توفير الدعم الشرعي، والضمانات، والقنوات الآمنة، والمعارف، وغير ذلك من الخدمات.

خلال القرن الخامس عشر، وفي ظل مفاعيل التجارة الدولية المتعاظمة والتنافس الاقتصادي والسياسي الحاد مع محيطه، توسع نظام الهاوسا نحو مدن أخرى وجرى تحويل بعض دول مدن الهاوسا إلى إمبراطوريات صغيرة. ومنذ زمن تعززها المؤسسي في القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر ظلت دول الهاوسا في حالة حرب فيما بينها ومع أقوام مجاورة. في أواخر القرن

الثامن عشر باتت دول الهاوسا، مثل دول بورنو والسودان الغربي، منهكة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي.

وهكذا فإن سلسلة متعاقبة الحلقات من الممالك السودانية اهتدت أو انتظمت تحت راية الإسلام بين القرنين العاشر والثامن عشر. كانت هذه الممالك مدينة بوجودها للجماعات التجارية المسلمة. في بعض الأمثلة كان التجار يقدمون الموارد الاقتصادية والأسلحة والجياد التي كانت تمكن مغامرين محليين من تأسيس دول. وفي أمثلة أخرى كان التجار أنفسهم هم الغزاة الفاتحون. وفي طائفة ثالثة، إضافية، من الأمثلة كانت دول سودانية موجودة، قائمة على أساس غزوات أو زعامات بدوية، تهتدي إلى ضالتها المنشودة المتمثلة بالدعم الاقتصادي والشرعية في الإسلام. لم تكن صلاةُ التجار المسلمين، وتعاويذهم وحجبهم، وكتب سحرهم أقل أهمية من مساعداتهم المالية والإدارية.

الجاليات أو الطوائف الإسلامية والأولياء الصالحون في السودان (الغربي)

كانت العلاقة بين المعتقدات والطقوس وشريحة الأولياء الإسلامية وبين الزعماء الأفارقة متقلبة متذبذبة. في بعض الأمثلة بقي الزعماء وثنيين إلا أنهم كانوا يستخدمون المسلمين موظفين وتجاراً ومستشارين. في أمثلة أخرى اهتدى الزعماء إلى الإسلام غير أنهم أبقوا على نمط ثقافي قائم على المزاوجة بين الطقوس والأعياد الإسلامية وبين نظيرتها الوثنية. ثمة حكام أفارقة شيدوا الجوامع، وأسسوا للصلوات العامة، وتولوا رعاية فقهاء مسلمين، واحتفلوا بأعياد إسلامية - أما الرقصات الاحتفالية، وأناشيد الشعراء، ودراما حياة البلاط فكانت ذات منابع غير إسلامية. في تاريخ أي سلالة، كثيراً ما كان الحكام الأوائل يصرون على تأكيد فضائلهم القتالية الوثنية في حين كان الحكام اللاحقون يبرزون فضائلهم الإسلامية. بقوا محافظين على توجه ثقافي مزدوج للتعبير عن كل من القاعدتين الإسلامية والأصلية لمرجعيتهم. لم يكن ملوك إفريقيا مسلمين نكوصيين ممن ينظرون إلى الخلف؛ بل دأبوا، ببساطة، على اتباع النزوع الكوني الشامل للأنظمة الإسلامية، ذلك النزوع القائم على الجمع بين

الثقافة الإسلامية والثقافات غير الإسلامية. في أمثلة معينة كمثالي تكرور وبورنو أصبح الزعماء مسلمين مئة بالمئة ورعاة نشيطين للحياة الدينية الإسلامية. ومهما كانت درجة ارتباطهم فإن بلاد الزعماء كانت تعد، منذ لحظة اعتناقهم الإسلام، من جانب المسلمين، جزءاً من ملكوت الإسلام المعروف باسم (دار الإسلام).

كانت الأنظمة الإسلامية تفضل العلماء. فقط عدد قليل من الفقهاء والباحثين شغلوا مناصب في البلاط أو عملوا قضاة وأئمة، غير أن نفوذهم كان كبيراً. رجال الدين المسلمون كانوا يتولون إمامة الصلاة، وتقديم الأضاحي في الأعياد؛ وتطبيق الشريعة الإسلامية، والتأسيس لتراث إسلامي على الصعيد الثقافي. وهكذا فإن اللغة العربية صارت ذات أهمية ليس فقط من أجل نشر الدين بل وعلى صعيد الاتصالات والتجارة. باتت مستعملة في المراسلات الرسمية بإمبراطورية غانا قبل نهاية القرن الثاني عشر وبمالي في منتصف القرن الرابع عشر، حيث حرصت دولة مانسا موسى العالية الأسلمة على اعتماد قضاة ودوائر إدارية. على أن أقدم النصوص العربية المعروفة تأتي من بورنو في نهاية القرن الرابع عشر؛ وصلت اللغة العربية إلى بلاد الهاوسا في الوقت نفسه تقريباً؛ مهاجرو القرن الخامس عشر اصطحبوا كتباً في اللغة واللاهوت. كانت كانو قد أصبحت مركزاً عظيماً للإشعاع الثقافي الإسلامي حين زارها المغيلي وفقهاء آخرون من شمال إفريقيا ومصر.

ربما كانت تمبكتو المركز الأهم للدراسات العربية والإسلامية. نخبتُها الثقافية والفكرية كانت آتية من عدد من العائلات المترابطة الممثلة لعدد كبير من الجماعات الفرعية القبلية والقومية التي كانت تؤلف سكان المدينة. ففيما كانت أنظمة حكم مالي وصنغاي وأرما المغربية صاعدة هابطة، دأب المثقفون والفقهاء على إدامة مجتمع تمبكتو. عموماً، كان القاضي الوسيط الرئيس في النزاعات الداخلية التجارية منها والدينية. بقي نفوذه متواصلاً بفضل ارتباطه مع الفئات التجارية، كما مع جملة العائلات المؤلفة للجماعات التابعة للجوامع الرئيسة الأربعة (والعديد من الجوامع الأقل شأناً). بسبب وجود القضاة وأهل الفكر

والعلم بقيت تمبكتو أسرة اجتماعية منظمة ومركزاً للبحوث الإسلامية بقطع النظر عن مصائر سلسلة الأنظمة السياسية المتعاقبة.

كانت أسر أهل العلم والفكر مدعومة بالتجارة، والاستثمارات في الأقمشة والإبل والأبقار والأملاك العقارية المدينية؛ بمساهمات الحكام وموظفي الدولة؛ وبتبرعات الطلاب والمريدين، الذين كانوا يعملون تجاراً وخياطين. على امتداد قرون طويلة من الزمن حافظ علماء تمبكتو على تراث غني ومفعم بالحياة من الدراسات القرآنية والحديثية والشرعية؛ معززة بجملة دراسات في اللاهوت (علم الكلام)، واللسانيات (علوم اللغة)، والتاريخ، والرياضيات، والفلك. ثمة معجم تراجم مهم لعلماء ومفكري أواخر وأوائل القرنين السادس عشر والسابع عشر على التوالي، ألفه أحمد بابا (1556 ـ 1627)، يوحي بمستوى رفيع من المعرفة العربية والإسلامية، وباحتكاك لصيق مع مكة ومصر. وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر صارت تمبكتو مركزاً للدراسات التاريخية الإقليمية أيضاً.

تجار ومبشرون في المناطق الصحراوية، والحَرَجية، والساحلية

خارج المنطقة السودانية (الغربية)، كانت جاليات تجار ورعاة وزراع مسلمون وجماعات مقاتلين ومهنيين وأساتذة دين، تعيش في مستوطنات صغيرة ومبعثرة أشبه بجيوب الكاستات داخل إطار المجتمع الأوسع. وبعد تفكك إمبراطورية صنغاي في آخر القرن السادس عشر، أصبحت المناطق الصحراوية الممتدة من موريتانيا إلى بحيرة التشاد، بقطع النظر عن الهوية العرقية أو اللغوية، متراصفة تراتبياً في نخبة مقاتلين مهيمنة، ومحكومة عادة بسلالة واحدة، وأقوام مهزومة خاضعة. كانت الأقوام التابعة تضم سلالات دينية وجماعات حرفيين وعبيد. كانت السلالات الدينية، المعروفة بالزوايا أو الإنسيلمين، تعيش من الرعي والتجارة، غير أنها كانت تحظى بقدر كبير من الاحترام بسبب علمائها ومن جراء ادعاء النسب العربي والشريفي. كل من المحطات التجارية الرئيسة للقوافل مثل والاتا وتمبكتو وأغاديس كانت قاعدة لطائفة دينية معينة ومركزاً لشبكاتها الاقتصادية والدينية. معرفة القانون كانت أساس المرجعية القضائية والسياسية، والقدرة

الشخصية على التوفيق بين شريعة النص المكتوب والأوضاع الواقعية كانت نابعة من الانخراط في ممارسة التصوف. إن الجمع بين المعرفة التقنية والحصافة الشخصية، بين المميزات الدينية وشهرة القدرة على صنع المعجزات، كان يجعل من القادة الدينيين أشخاصاً مهمين بوصفهم وسطاء سياسيين.

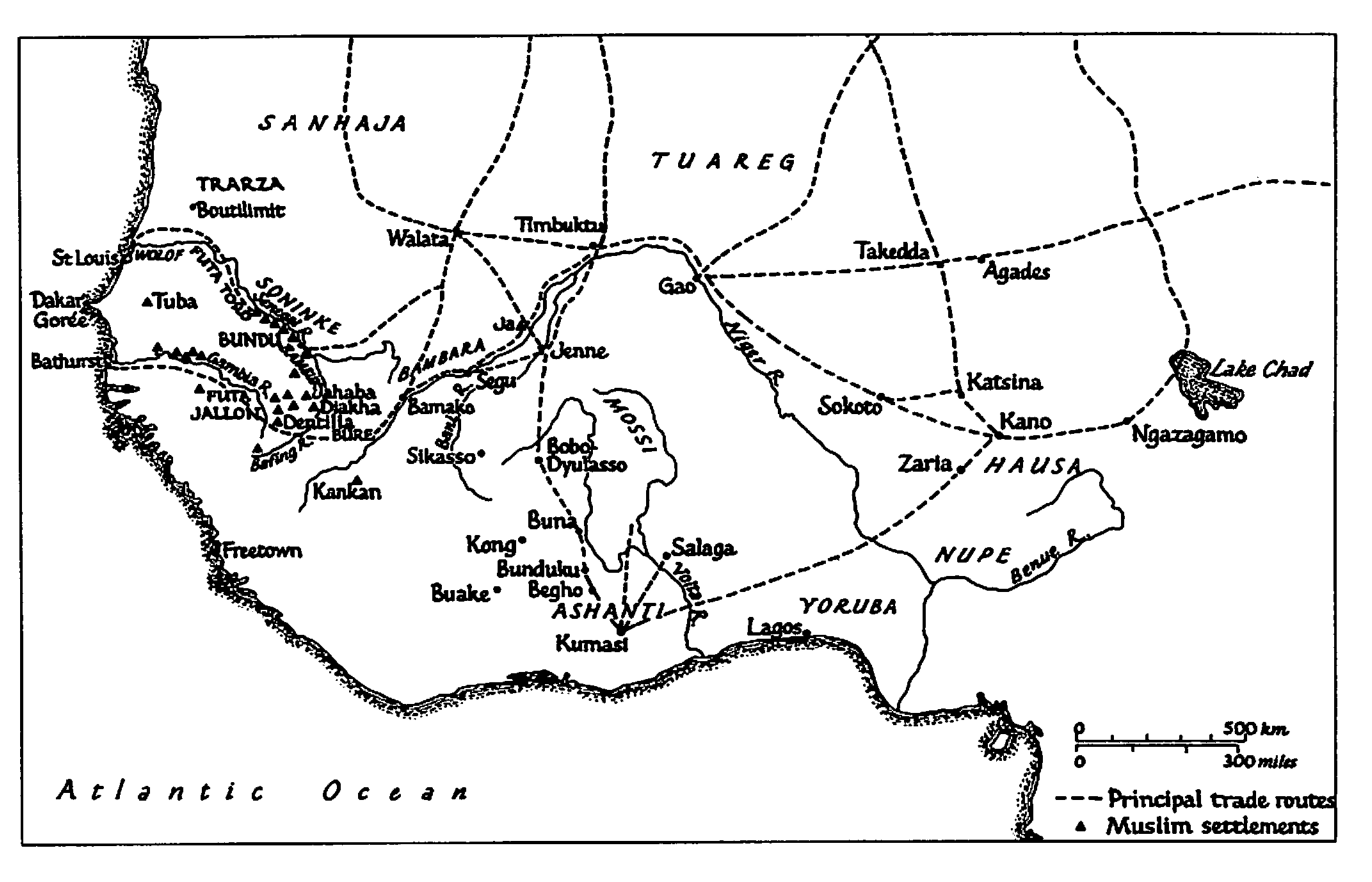
لعل عائلة كونتا هي الأنموذج الأكثر شهرة لأي سلالة ثقافية ـ فكرية ذات نفوذ واسع الانتشار في مختلف أرجاء موريتانيا، وسنغامبيا، وأجزاء أخرى من السودان الغربي. يعود تاريخ العائلة إلى الشيخ سيدي أحمد البكائي (ت 1504) الذي أوجد زاوية (تكية) قادرية في والاتا. في القرن السادس عشر انتشرت العائلة عبر الصحراء الكبرى، ووصلت إلى تمبكتو وآغاديس وبورنو وبلاد الهاوسا، وأمكنة أخرى، وفي القرن الثامن عشر أعداد كبيرة من الكونتا انتقلت إلى منطقة النيجر الأوسط حيث أسست قرية مبروك. نجح سيدي المختار الكونتي (1728 ـ 1811) في توحيد فصائل الكونتا عبر مفاوضات موفقة، وأقام اتحاداً واسعاً. وفي ظل تأثيره تمت إعادة تنشيط المذهب المالكي في الشرع وانتشرت الطريقة القادرية في طول موريتانيا وعرضها، والنيجر الأوسط، وغينيا، وساحل العاج، وفوتاتورو، وفوتاجلون. مستوطنات الكونتا في منطقة سنغامبيا أصبحت مراكز تعليم إسلامي.

قام أحد تلاميذ سيدي المختار، ويدعى الشيخ سيديا الكبير (1775 ـ 1868)، بتأسيس شبكة إسلامية أخرى في موريتانيا. بدأ الشيخ الكبير هذا تعليمه الديني بحفظ القرآن عن ظهر قلب ثم تابع مركزاً على دراسة الشعر، واللاهوت (الكلام)، وقواعد اللغة، والشريعة. في العامين 1809 ـ 1810 تتلمذ على سيدي المختار. جرى تعريف سيديا على أحد أكثر المجتمعات الصحراوية والإفريقية الغربية تطوراً وتعقيداً، بوصفه طالب علم وأميناً للسر ومستشاراً لعائلة كانت صاحبة دور فعال في إحياء الطريقة القادرية، وصاحبة عمليات تجارية واسعة، ومرجعية سياسية قوية في الصحراء الكبرى الجنوبية. درس الشريعة والتصوف، بما في ذلك مؤلفات الغزالي وابن عربي. بعد نحو خمس وثلاثين سنة عاد سيديا إلى جماعته الأصلية، وأسس مكان إقامته في بوتيليميت، وبوصفه وسيطاً ناجحاً أصبح ثرياً من هبات المواشي، وموارد قوافل الصمغ

والملح، وعَمَل الموالي الذين كانوا يحرثون حقوله. وهكذا فإن الشيخ أصبح رئيساً لجمعية أو رابطة مؤمنين يلتمسون منه التوجيه والإرشاد في الأمور السياسية والشرعية والأخلاقية. وبوصفه وسيطاً ناجحاً ومنظماً اقتصادياً ماهراً، اكتسب سيديا شهرة صانع معجزات. وبعد موته خلفه نجله سيديا بابا (1862 ـ 1926). حتى بعد احتلال فرنسا لموريتانيا، بقيت عائلة سيديا قادرة على الاحتفاظ بنفوذها السياسي.

ثمة نوعية مشابهة لجماعة دينية إسلامية وتراث فقهي وُجدت في المناطق الحرجية والساحلية الواقعة جنوب وغرب الدول السودانية (الغربية) ـ في حوض نهر الفولتا، والغابات الغينية. في هذه البقعة تأسست الجماعات الإسلامية على أيدي تجار وزراع مسلمين، عُرفوا عموماً باسم مانغارا أو ديولا مترابطين عائلياً أو من خلال شبكات تجارية. تنامت جماعاتهم على امتداد الطرق التجارية عند معابر الأنهار ومراكز البريد ومحطات توقف القوافل حيث استوطن التجار للاتجار مع السكان المحليين. كثيراً ما أقدمت الجماعات التجارية على تطوير نوع من الاهتمام بالزراعة، وفي بعض الأحيان ثمة مسلمون أصبحوا أوصياء على حرف متخصصة مثل الحياكة والصباغة. فقهاؤهم وأولياؤهم واصلوا تقاليد البحوث الإسلامية وتقديم خدماتهم الدينية إلى الزعماء المحليين.

كما في الصحراء الكبرى، تأسست هذه الجماعات في قلب مجتمع شديد التشظي قائم على سلالات سياسية، وروابط أجيال، وجمعيات سرية، وعقائد دينية، ومجموعات مهنية (بمن فيها حدادون، ودباغو جلود، وموسيقيون)، وأنماط مختلفة من الأحرار والعبيد. لم تكن الوحدات السياسية مستندة إلى العقيدة (الإيديولوجيا) أو إلى أي تاريخ لثقافة وعرق مشتركين، بل إلى غزوات آنية وفتوحات مفاجئة لأقليات صغيرة. كانت تتولى حكم كتل سكانية غير متجانسة، كتل لا تقوم، بالضرورة، على تقاسم أي لغة أو عادات مشتركة. وعدم التجانس هذا كان يتعزز من جراء التقلبات السريعة في سلطة الدولة، والهجرات، والغزوات؛ ومن جراء حركات فرق لاجئين جوالين بحاجة إلى حماية، أو مقاتلين يبحثون عن فرص غزو، أو تجار يسعون إلى الأرباح.



خريطة 24: التجارة، وعمليات الاستيطان، وانتشار الإسلام في إفريقيا الغربية: 1500-1900

منطقة فولتا العليا اجتذبت أعداداً من التجار المسلمين والمستوطنات المسلمة في القرن الخامس عشر عبر فتح حقول مناجم الذهب في آكان، ومن خلال توفير فرص الاتجار بالذهب وجوز الكوله والملح. بعض هؤلاء التجار كانوا من أهالي تمبكتو وجِنة الناطقين بالسونينكة الذين ما لبثوا، لاحقاً، أن تبنوا لهجة المالينكة وأصبحوا يعرفون بالديولا. استوطنوا بلدات بوبو - ديولاسو، وكونغ، وبندوكو، وأمكنة أخرى مفضية إلى حقول الذهب. تجار آخرون جاؤوا من كانم، وبورنو ودول مدن الهاوسا وتوغلو في غونجا وداغومبا وأجزاء أخرى من منطقة الفولتا. تمثل أهم مركز تجاري في هذه المنطقة بـ"بوغو"، على حافة غابة آكان، في موقع بالغ الاهمية على صعيد مبادلة الذهب وجوز الكوله. أصبحت بوغو هذه المحطة الهدف للطرق التجارية الرابطة لبونا وكونغ وبوبو - ديولاسو وجِنة. اقترن المسلمون بنساء محليات وبنوا أسراً مرتبطة بالجماعة الإسلامية عبر الأب وبالجماعة المحلية الوثنية عبر الأم. كثيراً ما تسنى لأولاد مثل هذه الزواجات أن يرثوا زعامات وأن يحققوا هدايات لأقوام محليين. درجوا على عادة تنظيم المهرجانات وإقامة الصلوات وحلقات الذكر في البلاطات المحلية، وتوزيع الطلاسم والاشتراك في طقوس محاربة السحر. لذا فإن المسلمين في منطقة الفولتا الوسطى لم يكونوا جماعة لغوية مميزة بل كانوا يرون أنفسهم جزءاً من الممالك الدوغامبية، أو الغونجية، أو الموسّية.

كان التأثير الديني الإسلامي قوياً جداً في مملكتي غونجا وداغومبا. كانت دولة الغونجا قد تأسست نحو نهاية القرن السادس عشر على أيدي محاربين من المناندة بمساعدة خبراء وأفراد حاشية مسلمين. ومع أن الزعماء وقعوا تحت التأثير الإسلامي، فإنهم لم يعتنقوا الإسلام رسمياً. طقوس البلاط وثقافتها بقيت خليط ممارسات إسلامية ووثنية. كان أولاد الزعماء يتعرضون للختان ويعطون أسماء إسلامية، غير أن الأمر كان يتم وفق طقوس وثنية لا إسلامية. صحيح أن الأعياد كانت تتبع التقويم الإسلامي، غير أنها لم تكن تحمل أي سمات إسلامية واضحة. وهكذا فإن الزعماء حاولوا الحفاظ على شعائر وثنية وأخرى إسلامية تجاوباً مع الاهتمامات الثقافية لدوائرها المزدوجة.

انتشر النفوذ الإسلامي بين صفوف النخبة السياسية من غونجا إلى داغومبا. بادر زعماء الأخيرة إلى اعتماد الختان، والأسماء الإسلامية، والتقويم الإسلامي، وطقوس الاحتفال وممارسات الدفن الإسلامية. ترك المذهب المالكي طابعه على القانون العرفي، واندمجت احتفالات ما قبل الإسلام الوثنية بأخرى إسلامية. كذلك كان النظام السياسي الممركز نسبياً في داغومبا ميالاً إلى ترجيح كفة انتشار الإسلام. وبما أن الدولة كانت مقسمة إلى زعامات إقليمية وقروية تحاول كل منها، تقليداً للبلاط الملكي، كسب تأييد فئة العلماء على الصعيدين الديني والسحري، تحقق نوع من الحضور الإسلامي في طول المنطقة وعرضها. إن أبناء زعماء من داغومبا ممن كانوا مرشحين لشغل مواقع كانوا عموماً يتعرضون للهداية إلى الإسلام. كذلك بقي الزعماء حريصين على تزويج بناتهم إلى مسلمين من أجل تقوية اللحمة بين الفئتين.

في داغومبا صار المسلمون يقومون بوظائف مهمة مثل الختان، وغسل الموتى، وتولي رئاسة الحفلات، وذبح الحيوانات للحصول على اللحم. مع حلول أوائل القرن التاسع عشر بات تعيين الائمة في قرى داغومبا واسع الانتشار. كان إمام ينديِ، وهي العاصمة، يشغل منصباً استثنائي الأهمية بوصفه رأس الجماعة الإسلامية. كان إمام صلوات الجمع وفارض الشريعة الإسلامية. ومع حلول آخر القرن التاسع عشر كانت عائلات داغومبية كثيرة تضم أفراداً مسلمين وبات المسلمون يعدون جزءاً من شعب داغومبا رغم بقاء الزعماء السياسيين وثنيين.

ومع أن مسلمي غونجا وداغومبا كانوا مستوعبين في المجتمع العام، فإن جماعات غرب الفولتا السوداء التجارية المسلمة ظلت جيوباً معزولة، وحافظت على لغاتها الخاصة كما على هوية عرقية منفصلة. بقي المسلمون حريصين على صيانة جماعات معزولة متحلقة حول أحيائهم وجوامعهم ومدارسهم. هنا كان المسلمون ذوي أهمية بوصفهم تجاراً ومستخدمي بلاط وسحرة دينيين، إلا أنهم لم يكونوا متمتعين إلا بالقليل من الروح التبشيرية الدعوية كما لم يحاولوا هداية الأهالي إلى الإسلام.

كان مسلمو عاصمة الأشانتي: كوماسي، مثالاً لهذا النمط. في أوائل القرن

التاسع عشر كانت كوماسي تؤوي جالية إسلامية مؤلفة من نحو ألف نسمة، جاؤوا بأكثريتهم من غونجا وداغومبا، ولكن مع ديولا من السنغال وعرب من شمال إفريقيا. كان المسلمون برئاسة محمد الغامبا الذي كان إماماً وقاضياً، إضافة إلى كونه مديراً لمدرسة قرآنية. كان مسلمو كوماسي يعملون وكلاء لدى أمراء الأشانتي في تجارة الذهب وجوز الكوله والعبيد والملح، ويخدمون الحكام بوصفهم دبلوماسيين وبيروقراطيين وأفراد جهاز بلاط وجنوداً وموظفين دينيين. كانوا يكتبون الحُجُب ويؤدون الطقوس. وعلى الرغم من أهمية المسلمين فإن الثقافة الأشانتية لم تكن متأثرة تأثراً ملحوظاً بالإسلام. لم يذب المسلمون في بوتقة المجتمع المحلي، وغير المسلمين لم يكونوا عادة يتعرضون للهداية. غير أن رياحاً إصلاحية قوية، هبت في أواخر القرن التاسع عشر، شكلت حافزاً لموجة من الكتابات الشعرية والتاريخية، وأثارت وعياً إسلامياً إقصائياً مع شعور بضرورة الالتزام بالإسلام. مؤلفات كلاسيكية عربية شرق أوسطية وشمال إفريقية، إضافة إلى كتب منتجة خارج منطقة غانا، باتت متداولة على نطاق واسع.

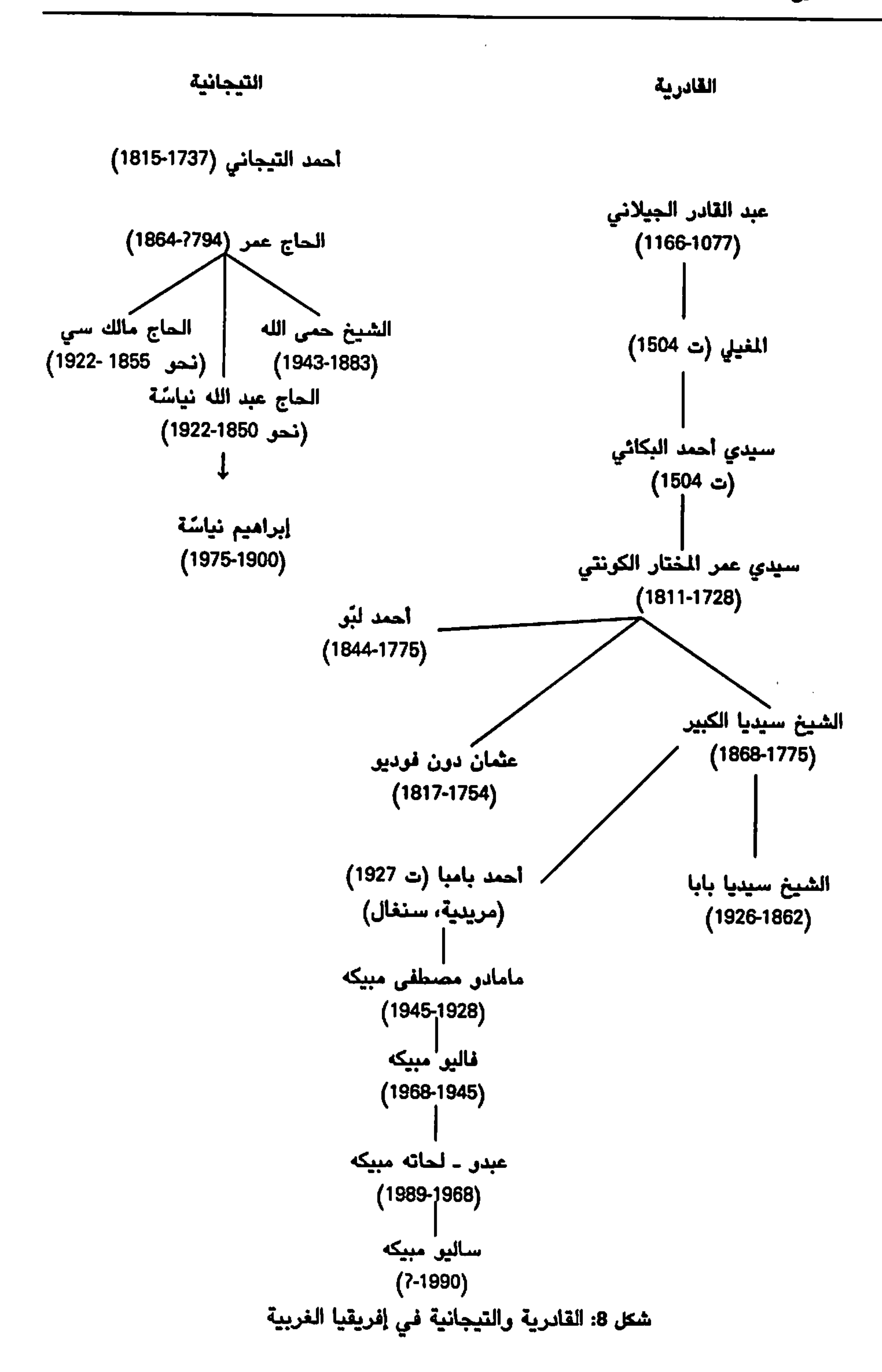
عبر المنطقة كلها، حافظت جماعات الديولا على مستوى رفيع من التعليم الإسلامي. أي مشروع لعائلة من الديولا قائم على اللو، وحدة عمل مؤلفة من أب وأبنائه وذكور آخرين ذوي علاقة، كان يستطيع تزويد بعض الأفراد الصغار السن بتعليم إسلامي. وهكذا نشأت طبقة علماء معروفة باسم كراموكو، حاصلة على التعليم في مواد القرآن والتفسير، الحديث، وسيرة النبي. كان أي طالب يتلقى هذه المواد من مدرس واحد خلال فترة زمنية تراوحت بين خمس سنوات وثلاثين سنة، ويكسب رزقه بوصفه عاملاً بعض الوقت في أرض مُدَرِّسِهِ. وبعد استكمال دراساته كان أي كراموكو يحصل على قلنسوة وإسناد، إجازة تدريس، فينطلق بحثاً عن المزيد من العلم أو يطلق مدرسته الخاصة في إحدى القرى النائية. كان باستطاعة أي كراموكو على مستوى رفيع من التعليم أن يصبح إماماً أو قاضياً. ثمة عائلات معينة قدمت أجيالاً من الفقهاء جيلاً بعد آخر. كانت عائلة السغانوغو سلالة ديولية مقيمة في ساحل العاج الشمالي والغربي وفي أجزاء من

فولتا العليا. من الممكن تعقب جذور السلالة إلى تمبكتو، إلا أن شخصيتها الرئيسة كان محمداً المصطفى السغانوغو، إمامَ بوبو ـ ديولاسّو، الذي مات نحو العام 1776. ابتكر محمد هذا نظاماً تعليمياً قائماً على ثلاثة نصوص معتمدة لشرح القرآن والحديث. أبناؤه استأنفوا تعاليمه وانتشروا في أرجاء بلدات غانا وساحل العاج مؤسسين المدارس وشاغلين مناصب الإمامة والقضاء.

الإسلام في منطقة سنغامبيا

إلى الغرب والشمال من غانا وساحل العاج، في سائر أرجاء غينيا وسيراليون وسنغامبيا، كان ثمة دور معقد للمسلمين. ففي سنغامبيا كان أثر ولو ضعيف من موروث إمبراطوريتي تكرور ومالي باقياً حياً في عدد من الدول الصغيرة. إلى ذلك تمت إضافة جماعات قروية وأحياء بلدية أو حضرية في قلب أقوام ودول غير مسلمة، ولكن باستقلال عنها. مع حلول القرن الثامن عشر كانت هناك مستوطنات إسلامية مهمة في كانكان، وأعماق سيراليون، وغامبيا، وفوتاجلون، وفوتاتورو. فريتاون القرن التاسع عشر، مثلاً، وهي مستوطنة مسيحية للعبيد المحررين أساساً، كانت تضم مستعمرات مهاجرين من ديولا ومسلمين من الهاوسا واليوروبا أُخذوا من سفن العبيد. كانت المجموعات العرقية المختلفة منظمة في جماعات لها جوامعها الخاصة وأئمتها. كانت الضرائب تُفرض على الجماعات لتوفير الخدمات الدينية ودعم الفقراء. مجلس قادة دينيين (المامي) كان يتقاسم جامعاً كبيراً ومدرسة ثانوية حكومية تأست في العام 1891، وكان يقوم بتنظيم الولائم والصلوات احتفالاً بمولد النبي. صحيح أن المسلمين فازوا بالأرض والسلطة السياسية إلا أنهم بقوا، عموماً، يعيشون في ظل إدارة زعمائهم (الكالي والمامي) ويواصلون نمطهم الخاص في الحياة.

السلالات الفقهية الإسلامية كانت استثنائية الأهمية في هذه المنطقة. في سنغامبيا كان الجاخانكه مقيمين في بلدات وقرى مبعثرة في فوتاجلون، وبوندو، ودنتيليا، وبامبوك، وأمكنة أخرى. ادعوا الانتماء إلى جا على نهر النيجر وجاهابا على نهر بافنغ، اللذين جاؤوا منهما إلى بوندو، وفوتاجلون، وغامبيا. لم يكن



شكل 8: القادرية والتيجانية في إفريقيا الغربية

الجاخانكه تجاراً، بل مزراعين مدعومين بعمالة العبيد. قرى الجاخانكه المختلفة كانت مستقلة عن بعضها البعض كما عن الزعماء المحليين. كان الجاخانكه ملتزمين بالتعايش السلمي ويرفضون الانخراط في السياسة أو الحرب. لدى تعرضهم للتهديد كانوا يبادرون، ببساطة، إلى النزوح نحو منطقة أكثر أمناً. كثيراً ما كانت قراهم متمتعة بميزات الملاذ الآمن، والاستقلال القضائي، والتحرر من الخدمة العسكرية.

تميز الجاخانكه بشهرة التبحر الاستثنائي في العلم. درجوا على إرجاع نسبهم الروحي إلى الحاج سليم سواري الذي عاش، ربما، في أواخر القرن الخامس عشر. كانوا ملتزمين بالمذهب المالكي رغم تسامحهم مع الممارسات العرفية. كانوا يشددون على أهمية طاعة المرشد، شيخ الطريقة، وعلى مراحل ولوج أبواب تعاليم الجماعة. كانوا يفسرون الأحلام ويكتبون الحجب الواقية. ويحتفلون بمولد النبي كما بالأعياد الإسلامية الأخرى بما فيها عيدا الفطر والأضحى. ومع أن تقديس الأولياء لم يكن شائعاً في إفريقيا الغربية، فإن الجاخانكه ظلوا يؤمنون بأن أرواح القديسين الموتى كانت تحرس أتباعها وتشفع لها أمام الله. قبور الحاج سليم وشيوخ كبار آخرين كانت بؤراً للحج. من جميع النواحي، عدا التسمية، كانت عائلة الجاخانكه الموسعة سلالة صوفية.

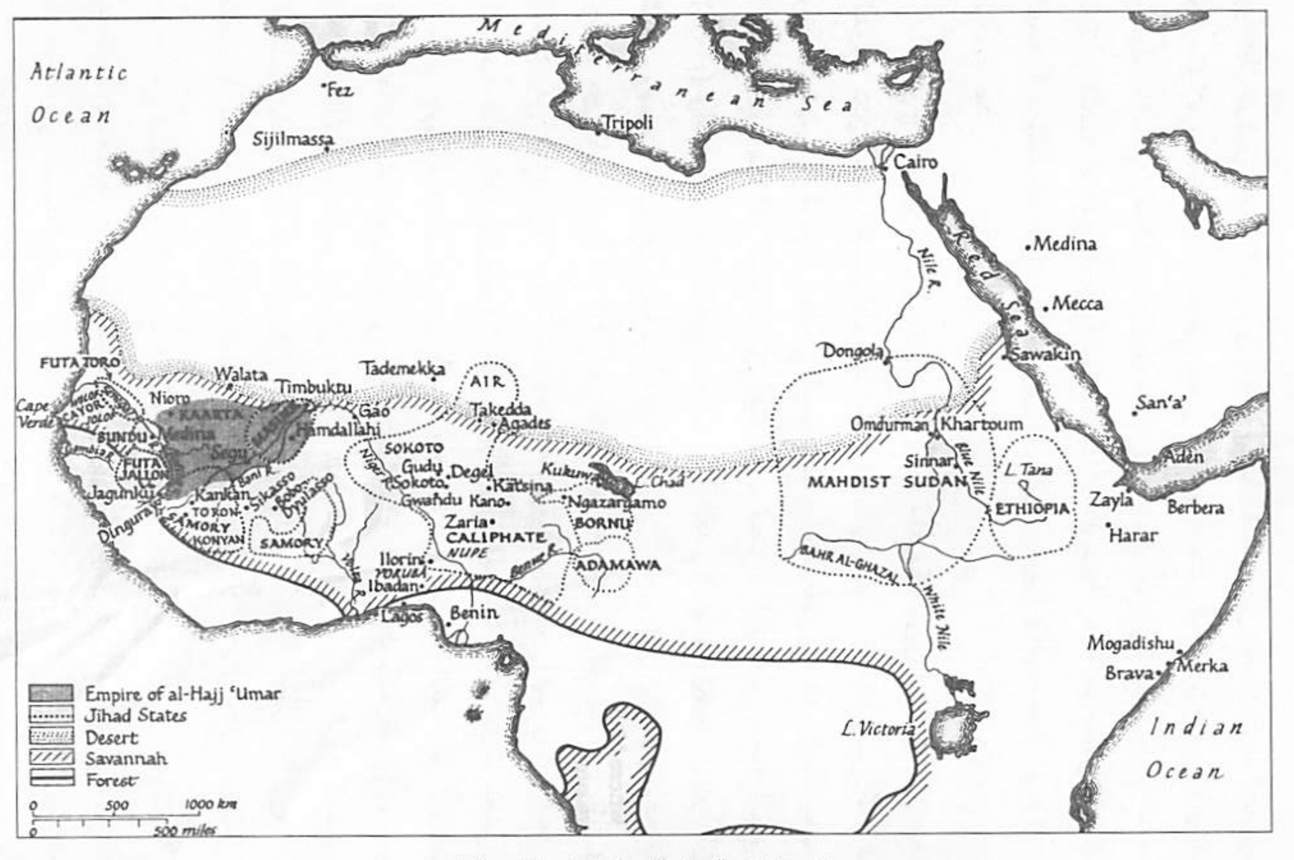
هذه الجماعات، وهي منظمة وفقاً لروابط دينية وسلالية، كانت تشكل، دون أي هوية جغرافية أو دول، نمطاً مكتفياً ذاتياً من أنماط المجتمع الإسلامي. ومع حلول نهاية القرن التاسع عشر كان الإسلام في إفريقيا الغربية دين حشد من المجموعات المبعثرة من التوكولور والصنغاي، ومن مستعمرات الديولا التجارية، وبعض بلدات الهاوسا، والطبقات المهيمنة للدول السودانية الوسطى. كذلك كان للإسلام موطئ قدم بين الوولوف، واليوروبا، والموسّي. أما الكونتا والسغانوغو والجاخانكه وغيرهم فكانوا وثيقي الترابط بشبكات تجارية، وبالانتماء إلى الأخوية القادرية، وبسلسلة من التقاليد الدينية والفكرية المشتركة. ثمة أفارقة آخرون تمت هدايتهم إلى الإسلام أحياناً لدى تعرض جماعات زراعية تقليدية للانهيار واضطرار كتلها السكانية إلى الذوبان في وحدات اجتماعية وسياسية وثقافية

أكبر. لذا فإن النخاسة وعملية بناء الدولة كانتا تفضلان الإسلام. تبادلياً، كانت الجماعات غير المتمتعة بارتباطات تجارية واسعة أو بمركزة سياسية، تجد الحفاظ على هوية غير إسلامية أيسر. استمرارية المؤسسات العائلية والقروية، وعُمْق الثقافة الدينية الإفريقية، وقوة السلطات أو المرجعيات التقليدية، كانت تسهم في صيانة أي أكثرية إفريقية غير إسلامية وإدامتها.

كانت المستوطنات الإسلامية بؤراً لنشر الثقافة الإسلامية والعربية. حواضر مثل تمبكتو جعلت القرآن وأحاديث النبي والشريعة الإسلامية في متناول الأقوام المحلية. ترجمة كميات من النصوص الدينية إلى اللغات المحلية السواحيلية، والوولوفية، والهاوسية، والصومالية، والزينغاوية أعقبت ذلك. كان للغة العربية تأثير قوي في لغات الفولبة والوولوف وغيرهما من الأقوام الإفريقية، تلك اللغات التي أخذت من العربية جملة المفردات الإسلامية وباتت تكتب بالأحرف العربية. وكانت اللغة العربية تُستخدم لتدوين تواريخ العائلات، وتسجيل والمهور، والديون، وحسابات التجار، والمعلومات عن مسارات الجولات التجارية، وما إلى كل ذلك. ومع مرور الزمن تزايدت أهمية اللغة العربية بوصفها وسيلة تخاطب عادية بالنسبة إلى النخب الحكومية والتجارية.

معارك الجهاد الإفريقية الغربية

جنباً إلى جنب مع الاستعمار الإسلامي السلمي كان هناك تقليد مواز منبثق من التصميم الكفاحي على قلب مستوطنات صغيرة إلى دول إسلامية عن طريق إلحاق الهزيمة بحكام مسلمين فاسدين، وغزو الكتل السكانية الوثنية واجتياحها، وهدايتها إلى الإسلام، وحكمها وفقاً للشريعة الإسلامية. ومن منطلق النظر إلى حركة المرابطين على أنها سابقة ضبابية ثمة حملات جهادية تفجرت واندفعت من موريتانيا إلى التشاد في القرن السادس عشر. في البداية انبثقت حملات الجهاد في أمكنة متباينة، غير أنها ما لبثت، تدريجياً، أن تبادلت التأثير وصولاً إلى اجتراح معركة نضالية شاملة للمنطقة في سبيل إقامة دول إسلامية. معارك القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الجهادية كانت بقيادة فقهاء وشيوخ مسلمين،



خريطة 25: الدول الجهادية في القرن التاسع عشر

ووعاظ جوالين مع أتباعهم من الطلبة، والقادة الدينيين لجماعات تجارية وزراعية. كان هؤلاء يستلهمون مصلحي القرن الخامس عشر الكفاحيين من أمثال المغيلي، والتراث الأدبي الإسلامي، ورحلات الحج إلى مكة والمدينة، التي ربما أسهمت في تمكين فقهاء إفريقيا الغربية من الاحتكاك بأوساط إصلاحية صوفية. أخيراً تم إخماد الحركات الجهادية وقمعها من قبل البريطانيين والفرنسيين في نهاية القرن التاسع عشر.

خرج الجهاد في موريتانيا من رحم مقاومة البربر لطغيان بني معقل من العرب. شن ناصر الدين هجوماً على الحكام بسبب تخلفهم عن أداء الصلاة، ومسامرتهم للمطربين وعازفي الموسيقا والمشعوذين، ونهبهم للشعب. ادعى ناصر الدين هذا أنه مبعوث من الله لوقف الظلم. أطلق على نفسه لقبي المامي (الإمام) وأمير المؤمنين، الذي هو اللقب التقليدي للخلفاء المسلمين، وأعلن نهاية الزمن ومجيء المهدي، وطالب أتباعه بالتزام تعاليم القرآن. قام أتباعه باجتياح جنوب موريتانيا في العام 1673، ولكن ناصر الدين قُتل في العام 1674، وهُزمت الحركة في العام 1677. تمثلت حصيلة الحروب بالهيمنة العسكرية الدائمة للقبائل العربية على البربر. دافعين الإتاوة والخراج للحسّانيين العرب، تولى البربر (المعروفون بالزوايا) مناصب القضاء والتدريس وتقديم المشورة الروحية، وقد كانوا، اقتصادياً، منخرطين في أعمال استخراج الملح والصمغ العربي وتسويقهما، وصيانة الآبار، وتنظيم القوافل، وتربية المواشي. كان البربر (الزوايا) سيواصلون النضال دفاعاً عن المبادئ الإسلامية، وما لبثوا، فيما بعد، أن أفرزوا حركات تبشيرية مسالمة من ناحية وتنظيمات جهادية من ناحية أخرى في السنغال.

في سنغامبيا كانت جذور الحركات الجهادية ممتدة إلى محاولات جماعات إسلامية صغيرة للإطاحة بحكام محليين وتأسيس دول تخصها. كان المجتمع السينغامبي مصنفاً في ثلاث مستويات طبقية جامدة (كاستيه): النبلاء الذين كانت قوتهم كامنة في التدرب على القتال، والجماعات الإسلامية، والعامة المنخرطة في الأعمال الحرفية والزراعة. كان محظَّراً على هذه الطبقات أن تتزاوج، رغم أن المرء كان يستطيع الخروج من حظيرة طبقة النبلاء أو الفلاحين

للالتحاق بركب الجماعة الإسلامية. كان الصراع الأساسي دائراً بين الأرستقراطيين العسكريين ورجال الدين المسلمين. كان النبلاء يدعمون دعواهم بالخبرة في الحرب، في حين كان المسلمون يؤيدون دعواهم بالتفوق على الصعيد المعرفي؛ تثمل رمز الصراع وشعاره بتعاطي الخمر من قبل الفريق الأول ونبذ ذلك من جانب الفريق الثاني.

كانت القيادة الإسلامية تأتي من شريحة اجتماعية عُرفت باسم توروديه: شريحة علماء، وفقهاء، ومدرسين، وطلاب. ومع أنهم كانوا يتكلمون الفولبة بوصفها لغة عامة مشتركة، فإنهم لم يكونوا ذوي هوية عرقية أو قبلية محددة. بعضهم كانوا يعيشون على عمل الطلاب والعبيد وتبرعات الحرفيين، إلا أن كثيرين منهم كانوا متسولين جوالين. جموع المشردين، والمقتلعين من الجذور، والخارجين على القانون، والمتسكعين، والعبيد الآبقين كانت أيضاً تنجذب إلى صفوف التوروديه.

كانت الحملة الجهادية الأولى بقيادة رجال الدين في بوندو مع نهاية القرن السابع عشر، حيث نجح مالك داودا في تأسيس نظام إسلامي. فخلال تسعينات القرن السابع عشر تمكن، هو وخلفاؤه، من تنظيم دولة ذات سلطة تعيين وخلع مخاتير القرى. في القرن الثامن عشر آل الحكم، لبعض الوقت، إلى وثنيين، غير أن بوندو كانت آنذاك قد أصبحت ذات أكثرية إسلامية ساحقة.

أما جهاد فوتاجلون فقد كان من صنع جماعات إسلامية مستقرة متحالفة مع قبائل الفولاني الرعوية. الفريقان، كلاهما، كانا خاضعين لهيمنة ملاك الأرض من أمراء الجالونكه إذ كانا يدفعان لهم الرسوم والضرائب عن التجارة والمواشي. في القرن الثامن عشر نجح المستوطنون المسلمون والرعويون، على حد سواء، في تحسين وضعهم الاقتصادي نتيجة تعاظم حجم التجارة بالمواشي والجلود مع أوروبا، وتحالف الطرفان ضد الجالونكه. أصبح الإسلام راية تضامنهما وشعار مقاومتهما لنخب غير إسلامية. في العام 1726، بادر إبراهيم موسى، المعروف باسم كراموكو ألفا (ت 1751)، إلى إعلان حرب جهادية مقدسة وانتحل لقب المامي (الإمام). نجح في كسب تأييد عصابات الشباب والمرتدين والعصاة

والعبيد وبدأ صراعاً طويلاً ضد النخب السياسية. أخيراً كانت الغلبة للمسلمين في العام 1776 حين سمي إبراهيم سوري (1776 ـ 1793) آلمامياً (إماماً). قُسمت الدولة الجديدة إلى عدد من الأقاليم التي شكلت مجلساً لانتخاب حاكم. كان المامي يتم اختياره بالتناوب من بين أبناء وأحفاد إبراهيم موسى وإبراهيم سوري؛ كان الأول ميالاً إلى تمثيل التقليد الأكثر نزوعاً إلى السلم في التعليم الإسلامي، والثاني إلى تراث الجهاد المتشدد. في ظل مرجعية الماميات (الأئمة) كانت الأقاليم محكومة من قبل ولاة معينين، والميسيديا، حشد القرى العائلية الصغيرة، كانت محكومة من قبل رؤساء أو مخاتير محليين ومجالس شيوخ. كانت فعالية الدولة الأهم هي الحرب المقدسة، الجهاد، الذي كان منبع العبيد للتصدير كما للاستخدام والتشغيل في المزارع. غير أن السلطة المركزية ما لبثت أن ضعفت جدياً لدى ظهور أرستقراطية إقطاعية مالكة للأرض متحدرة من مقاتلي الجهاد السابقين ومن جراء سلسلة متعاقبة الحلقات من النزاعات بين العائلتين اللتين كانتا توفران الماميات (الأئمة). وبعد بعض الوقت، أصبحت فوتاجلون محمية فرنسية في العام 1881، واعترفت بالسيادة الفرنسية عليها في عامي 1896/1897.

في وادي نهر السنغال كانت فوتاتورو مركز حملة جهادية أخرى. كانت الحركة الإسلامية في فوتاتورو، وهي وثيقة الارتباط بنظيرتها في بوندو، من صنع طبقة علماء التورودبه من مدرسي الدين والمتسولين الجوالين الذين تمردوا وانتفضوا ضد السلالة المحلية احتجاجاً على الظلم المالي وغياب الحماية من الإغارات الموريتانية. بقيادة سليمان بال (ت 1776) نجح التورودبه في اقتطاع منطقة والاستقلال بها. وبعد سليمان تولى القيادة أستاذ عالي التعليم وقاض ووسيط يدعى عبد القادر (1776 ـ 1806)، كان قد تلقى تعليمه في إقليم كايور وعلى علاقة وثيقة بشبكة مدرسي الدين الإسلامي الواسعة الانتشار في سنغامبيا وغينيا. بعد توليه الحكم صار التورودبه أكثر كفاحية. عمدت الدولة الجديدة إلى تشجيع بناء الجوامع، والحض على استيطان الحدود النهرية مع موريتانيا. استحضرت الجهاد لمهاجمة المغاربة في العام 1786، وغزت والو

وجولوف وكايور مع حلول العام 1790. توسعت الدولة الإسلامية إلى قلب الحوض الأعلى للسنغال أيضاً. وبعد هزيمة حاسمة في العام 1790 تفككت الألمامية (الإمامية). تصاهر التوروديه مع الحكام السابقين، واستولوا على الأرض، وأصبحوا نخبة زعماء محليين. مع أن أئمة ظلوا يُعينون خلال القرن التاسع عشر كله، فإن هؤلاء لم يعودوا متمتعين بأي سلطة سياسية. إلا أن ذكرى النجاحات الأولى كانت ستعود إلى الإلهام بحملات جهادية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

عثمان دون فوديو والسودان الأوسط

كان السودان الأوسط بؤرة أخرى من بؤر الجهاد. هنا، حَلَم رجال الدين ودعاة الإصلاح المسلمون بإقامة مجتمع إسلامي على غرار حياة النبي وأوائل الخلفاء [الراشدين]. ثمة شيوخ وأساتذة مثل جبريل بن عمر كانوا قد زاروا مكة والمدينة، حيث تأثروا بوجهات نظر صوفية إصلاحية. ثم عادوا وراحوا يبشرون ويعظون بمبادئ القرآن وسنة النبي، ويدعون إلى إعلاء كلمة الشريعة، ويشجعون الأفراد على التماس الورع الشخصي. دأبوا أيضاً على تلقين مبدأ الجهاد المزدوج، الجهادين: الجهاد الداخلي، النضال ضد فساد الجسد، يجب أن يسبق الجهاد الخارجي، الحرب ضد الحكام الوثنيين والحكومات الإسلامية الفاسدة وضد علمائهم المأجورين المرتزقة. كانت الهجرة، الرحيل إلى أمة إسلامية حقيقية، والحرب المقدسة، الجهاد في سبيل العقيدة، الفريضتين الأساسيتين الطاغيتين. وهكذا فإنهم طرحوا مفهوماً كونياً ودينياً شمولياً للإسلام بوصفه الحَكَم الأعلى والأسمى في الحياة الاجتماعية وقوة التغيير الحاسمة لحيوات الأفراد. لم يكن الإسلام، بنظرهم، إلا ديناً إقصائياً، حصرياً، بعيداً كل البعد عن الالتقاء أو التقاطع مع العبادات أو الديانات الإفريقية. هذه الرسالة الجديدة تم التبشير بها والدعوة إلى اعتناقها بحماسة مهدوية. على امتداد إفريقيا الغربية والوسطى كان يُنتظر من القرن الهجري (الإسلامي) الثالث عشر (الموازي للقرن الميلادي التاسع عشر) أن يدشن انتصار الإسلام على عالم الكفر والكفار. كان

من شأن هذا العصر أن يكون عصر مجدِّد الإسلام الذي يكرر ظهوره كل قرن، وعصر خليفة تكرور، الخليفة الثاني عشر، الذي كان عهده سيشكل تمهيداً لمجيء المخلِّص، المهدي المنتظر.

كان عثمان دون فوديو (1754 ـ 1818) أعظم هؤلاء القادة الجدد. كان عثمان هذا سليل إحدى عائلات التورودبه العلماء، ذا موقع مرموق في بلاد الهاوسا، وأحد طلاب جبريل بن عمر، ومعارضاً لا يعرف معنى المساومة للممارسات الفاسدة، ونصيراً لمبدأ الجهاد. بدأ تبشيره الإفريقي في عامي 1774 ـ 1775، متنقلاً من مكان إلى آخر بوصفه فقيهاً (معلِّماً)، عالم دين، جوالاً. لبعض الوقت قَبِل برعاية دولة غوبير الهاوسية. كان وضعه شبيهاً بوضع الفقهاء المسلمين الذين كانوا قد اهتدوا في بلاطات الهاوسا إلى فرص جذابة تمكّنهم من بسط نفوذهم، إلا أنهم عبّروا عن امتعاضهم من القيود المفروضة عليهم. قطع عثمان صلته بالبلاط الملكي، معبراً صراحة وعلى الملأ عن خيبته إزاء إخفاق الحكام في وضع الإسلام موضع التطبيق العملي. وعاد، مثقلاً بالإحباط، إلى دَغَل ليستأنف إلقاء المواعظ على مسامع أتباعه ومريديه.

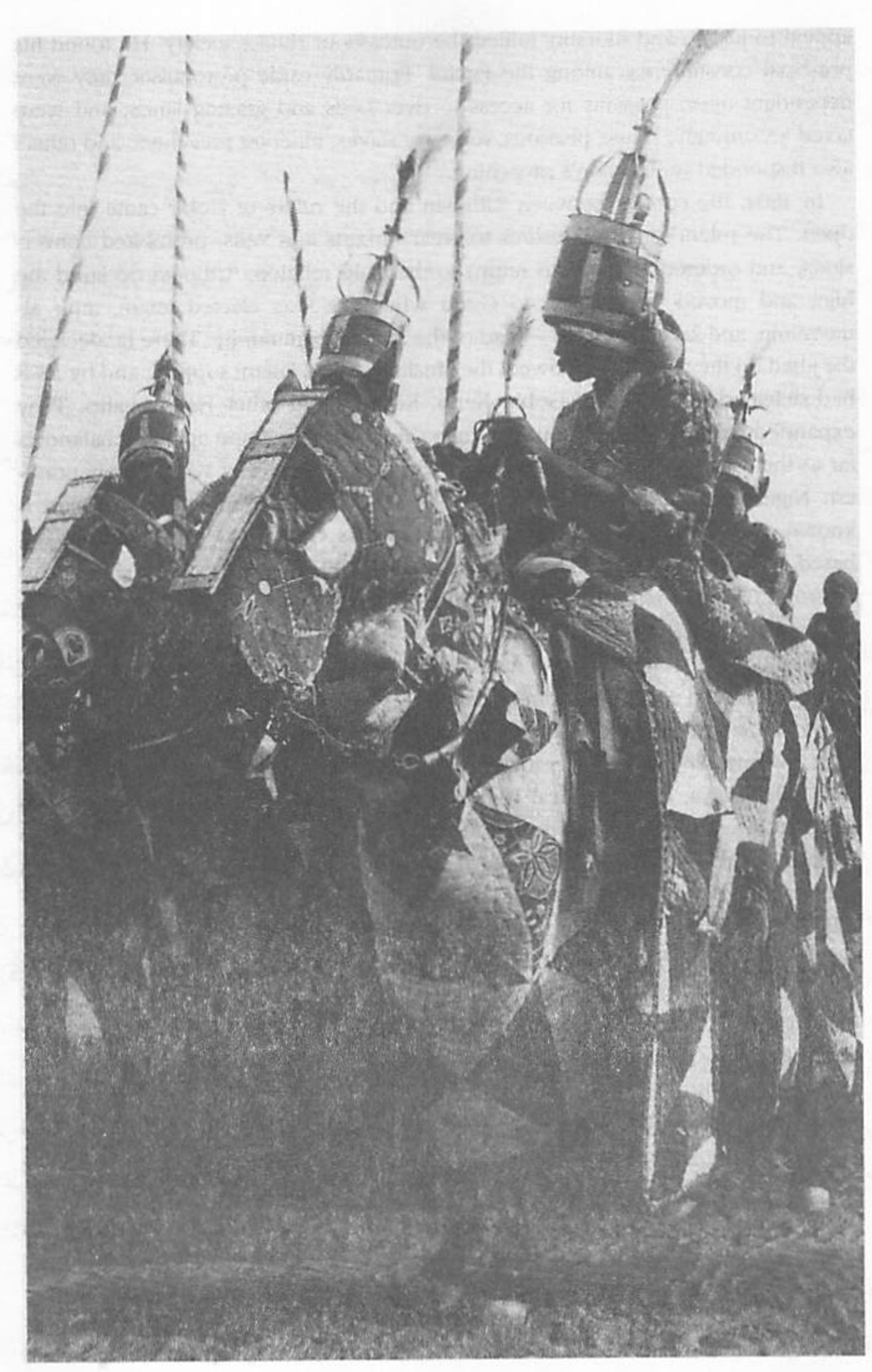
تراث الإصلاح الذي اعتمده عثمان في مواعظه كان منطوياً أيضاً على جذور إفريقية. ففي القرن الخامس عشر كان المغيلي قد شجب جملة الممارسات الفاسدة وغير الإسلامية في دول إفريقيا الغربية المسلمة. دان الضرائب غير الشرعية وعمليات الاستيلاء على الممتلكات الخاصة، واستهجن سلسلة الممارسات الشعائرية الوثنية والملالي (المعلمين ـ رجال الدين) 'المرتشين ـ المرتزقة' المنخرطين في خدمة الحكام دون إتقان أي من اللغة العربية أو الشرع الإسلامي. دعا المغيلي إلى تطبيق الشريعة الإسلامية من قبل حاكم قوي ملتزم بالإسلام، وأدخل إلى إفريقيا الغربية مفهوم التجديد. وقام عثمان، حاذياً حذوه، بانتقاد حكام الهاوسا على جملة الضرائب غير العادلة وغير الشرعية، وعلى مصادرة الأملاك، وعلى الخدمة العسكرية الإلزامية، وعلى الرشوة، وعلى تلقي الهدايا، وعلى استعباد المسلمين. كذلك وجه سهام نقده إلى هؤلاء الحكام بسبب إهمال الهداية وعبادة الأوثان، والإيمان بقدرة الطلاسم والرجم بالغيب (التنجيم)،

والاستخارة. تيار آخر في تبشيره كان مستمداً من المذهب المالكي في الشرع، انتقل إليه عبر تمبكتو وبورنو وتعزز بتوجهات إصلاحية دينية منبثقة من مكة والمدينة. دأب عثمان على استهجان العادات الوثنية، والاختلاط الحر بين الرجال والنساء، والرقص في حفلات الزفاف، والممارسات التوريثية المناقضة للشريعة الإسلامية. وكما في مجتمعات مسلمة أخرى، أدى استقلال الجماعات الإسلامية بقيادة العلماء إلى توفير إمكانية مقاومة الدولة وصيغتها الرسمية للإسلام باسم الشريعة والخلافة المثالية أو الانمونجية.

قام نفوذ عثمان على أساس صلب من المعرفة المعمقة للشرع الإسلامي إضافة إلى جملة رؤاه وأحلامه الصوفية. رؤيا راودته في العام 1789 قادته إلى تصديق أنه متمتع بالقدرة على صنع المعجزات، وعلى تلقين وِرْده، أو ابتهاله الصوفي الخاص. فيما بعد راودته أحلام عن عبد القادر الجيلاني، مؤسس الطريقة القادرية، وعن تجربة صعوده إلى السماء حيث تم تكريسه عضواً في السلسلة القادرية والنبوية. هنا سُمي إمام الأولياء (القديسين)، وتم تكريمه بهدية تمثلت بسيف الحق. بقيت كتاباته منصبة على الاهتمام بمفاهيم التجديد والمجددين، والهجرة، ودور العلماء في نشر الدين الصحيح، ودور العقل والإجماع في عملية اشتقاق الشرع الإسلامي. لجميع هذه الهواجس والاهتمامات علاقة وثيقة بمشكلة مرجعية فقيه فرد وقدرته على تحدي النخب السياسية والدينية القائمة والمترسخة. حول جملة عوامل القلق هذه، ألف عثمان سلسلة طويلة من الكراريس والكتيبات في النظرية السياسية وسير الحياة والتواريخ وغيرها من الموضوعات باللغتين العربية والفولبية (لغة الفولبه). كثيرون كانوا يعدونه المهدي المخلص الذي جاء تصديقاً للتنبؤات الشعبية. دعوة عثمان إلى التزام العدل والأخلاق استنفرت منبوذي مجتمع الهاوسا وجندتهم. اهتدى إلى قاعدته الرئيسة بين صفوف الفولاني الذين كانوا، وهم رعاة بقر في المقام الأول، معتمدين على الفلاحين في عملية الوصول إلى أحواض النهر والمراعي ما جعلهم مكلفين بتسديد ضرائب معينة. بادر أيضاً فلاحون من الهاوسا وعبيد آبقون ووعاظ جوالون وآخرون إلى التجاوب مع دعوة عثمان.

في العام 1804 أصبح النزاع بين عثمان وحكام غوبير طافياً على السطح. فرض الحكام حظراً على اعتمار القلانس (أغطية الرأس) والتقنع بالحجاب، وعلى الهداية (اعتناق الإسلام)، وأمروا المهتدين بالعودة إلى دينهم السابق. بادر عثمان إلى إعلان الهجرة وانتقل من دَغَل إلى غودو حيث انتُخب إماماً، وأميراً للمؤمنين، وساركناً مسلماً ـ رئيساً للأمة الإسلامية. ومن هناك أعلن الجهاد. في الحروب التالية، تمكن المسلمون من كسب تأييد الفولاني، وكانوا، مع حلول العام 1808، قد هزموا حكام غوبير، وكانو، وكاتسينا، ودول هاوسية أخرى. وتوغلوا في عمق المناطق الواقعة إلى الجنوب من بحيرة التشاد، كما في النوبة وبلاد اليوروبا وصولاً إلى الأقاليم الحرجية. ومع حلول العام 1830 كان الجهاد قد التهم الجزء الاكبر مما يعرف الآن باسم نيجيريا الشمالية وشمال الكاميرون. والنظام الذي أسسه عثمان معروف باسم خلافة سوكوتو. كان عثمان خليفة؛ أخوه عبد الله المتمركز في غواندو، وابنه محمد بيلّو المتخذ من سوكوتو مقراً له، كانا نائبين للملك (الخليفة). تفرغ عثمان للتدريس والكتابة، وفي العام 1817 خلفه محمد بيلّو.

كانت سوكوتو مزاوجة بين دولة إسلامية ومملكة هاوسا معدّلة. قام بيلو باستحداث إدارة إسلامية. تم تعيين مسلمين قضاة، ومفتشي أسواق (محتسبين)، وأئمة؛ كما جرى استحداث ومأسسة نظام ضريبي وآخر زراعي إسلاميين، حيث عُدَّت الضرائب المفروضة على الأراضي خراجاً والرسوم المحصلة عن أفراد الرعية جزية كما في العصور الكلاسيكية الإسلامية. جرى توطين رعاة البقر، بدو الفولاني، وتحويلهم إلى رعاة غنم وماعز كجزء من مشروع تحضيرهم وإخضاعهم لأحكام الشريعة الإسلامية. شيدت سلسلة من الجوامع والمدارس لتعليم السكان الإسلام. تولت الدولة رعاية جيش جرار من الفقهاء، ورجال الدين، (المعلمين)، والشيوخ، كان بعضهم مرتبطين بالدولة بوصفهم إداريين ومستشارين، في حين أصر آخرون على نبذ السلطة الدنيوية ـ الزمنية وفضلوا العيش بين عامة الناس. أسهمت الحركة الجهادية في ترسيخ تطبيق الشريعة الإسلامية في بلاد الهاوسا وتمخضت أيضاً عن فيض من الادبيات اللاهوتية،



صورة 20: رجال وخيول من نيجيريا في دروع منجدة

والشرعية، والفلكية، والزجلية (الشعرية الشعبية) باللغة الهاوسية أو لغة الهاوسا. أصبح التصوف واسع الانتشار وغدا مجتمع الهاوسا جزءاً لا يتجزأ من العالم الإسلامي. ذاعت شهرة كانو في مجال الشرع والقانون، وزاريا في مجال قواعد اللغة العربية، وسوكوتو في ميدان التصوف. كان فقهاء سوكوتو مرتبطين، في المقام الأول، بالطريقة القادرية، إلا أن الطريقة التيجانية هي الأخرى جلبها إلى المنطقة الحاج عمر في ثلاثينيات القرن التاسع عشر.

في ظل مرجعية الخلافة، كانت الدوائر مقسمة إلى إمارات يحكمها أمراء يعينهم الخليفة ويكونون مسؤولين أمامه. إمارات كثيرة كانت متطابقة مع كيانات دول الهاوسا السابقة، واعتمدت أساليب الهاوسا في الإدارة وتنظيم القصر وحياة البلاط. كانت سلطة الأمراء مستندة إلى القوة العسكرية، إلا أنهم كانوا يمارسون الحكم بالإفادة من معونة السلالات الفولانية ونصائح رجال الدين (المعلمين). وفيما يخص الإدارة الريفية كان يتم تقسيم الإمارات إلى إقطاعيات (مناطق نفوذ - نواحي) بعضها خاضع لسيطرة الحكام وبعضها لزعماء محليين من الفولاني. مخاتير القرى كانوا يديرون رعاياتهم عبر رؤساء أحياء معينين وقادة حرفيين منظمين. كذلك كانت مجالات نفوذ للموظفين المكلفين بتحصيل الضرائب، ومراقبة تطبيق الشريعة الإسلامية، وصيانة المرافق العامة مثل الجوامع والطرق والأسوار. إن واقع بقاء الجزء الأكبر من المساحة الخاضعة اسمياً لسوكوتو بأيدي أصحاب الإقطاعيات والزعماء المحليين كان يعني أن الأفكار الإسلامية لم تكن تطبق إلا عَرَضاً في الأقاليم. إدارة زعماء فولانيين من ذوي الذهنية العلمانية سرعان ما انحرفت عن المعايير الإسلامية، وكثرة من الممارسات التي سبق لها أن كانت عرضة للنقد من قبل المسلمين عادت إلى الازدهار من جديد. من الممكن القول، رغم مزاعم الإصلاح، إن الإمارات لم تكن سوى صيغة معدلة لدول الهاوسا الأقدم.

كان اقتصاد خلافة سوكوتو قائماً على قرى أو مزارع عبيد. وهذه المزارع التي تأسست للمرة الأولى في منطقة سوكوتو بعد العام 1760 (ومرة أخرى بعد الحرب المقدسة التي كانت بين عامي 1804 و1808)، كانت تنتج القطن،

والنيلة، والقمح، والأرز، والتبغ، وجوز الكوله، ومحاصيل أخرى. كذلك دأبت الدولة على تشجيع صناعتي النيلة والنسيج. بقي اقتصاد المزارع مزدهراً حتى أواخر القرن التاسع عشر، حين تمخض حظر الحكم الاستعماري للعبودية عن إتاحة الفرصة لعودة الاقتصاد الفلاحي إلى الانتعاش.

فاض جهادُ عثمان من موطنه في نيجيريا الشمالية إلى بورنو، منطقة بحيرة التشاد، ونيجيريا الجنوبية، وشكل مصدر إلهام لحركات جهادية أخرى في السودان الغربي وسنغامبيا. في القرن السابع عشر كانت بورنو قد أصبحت بؤرة للتعاليم الإسلامية، إلا أنها كانت أيضاً تؤوي كتلة سكانية فولانية ذات شأن رازحة تحت كابوس هيمنة الإقطاع. ثار الفولانيون، مستلهمين عثمان، على حكام بورنو. غير أن الأخيرة كانت ناجحة في مقاومة الجهاد عن طريق إعادة تفعيل مصداقيتها الإسلامية الخاصة. قام معلّم (شيخ) مقيم في نغالا يدعى الكانمي بمد يد المساعدة إلى الحكام لتمكينهم من هزيمة الفولاني، فأصبح الزعيم الأقوى في بورنو. في العام 1814 أسس بلدته الخاصة، كوكاوا، ووسع دائرة هيمنته، وعيّن موظفيه الخاصين، وركز أساساً على إزاحة الحكام. متحدثاً باسم بورنو، نفى أن يكون الجهاد مشروعاً حين يخاض ضد شعوب مسلمة، بقطع النظر عما إذا كانت جيدة أم سيئة في إسلامها.

من المفارقات الباعثة على السخرية إذاً، أن ثمة سلالة جديدة ودولة إسلامية جديدة، كانت قد تأسست كرد فعل على الجهاد. شيد صرح النظام الجديد على أساس أرستقراطية مؤلفة من الأسرة الملكية، وحاشية البلاط، والنبلاء المعروفين باسم الكوغونا. قام النظام بتعيين قضاة وأئمة، وبإقرار كونه إسلامياً حقاً مثله مثل منافسه نظام الخلافة في سوكوتو، كان قائماً على بنية مزدوجة في الإدارة. نظام كان مطبقاً على التحكم بجميع المناطق وسائر الكتل السكانية المقيمة؛ وآخر كان موجهاً نحو العشائر والروابط العرقية والحرفية. وجود الإدارتين الإقليمية والفئوية يوحي بمجتمع في حالة انتقال من النسب العشائري إلى صيغ التنظيم الإقليمية.

أسهم الجهاد الذي كان من إلهام عثمان في إيصال الإسلام إلى عمق

نيجيريا الجنوبية. جاء تجار مسلمون من بورنو وصنغاي وبلاد الهاوسا إلى بلاد اليوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر ونجحوا في هداية أوائل اليوروبا إلى الإسلام. وبمساعدة خلافة سوكوتو تمكن المسلمون من السيطرة على إيلورين، وتم تأسيس أحياء إسلامية في أبيوكوتا، ولاغوس، وبلدات أخرى. كانت الجاليات أو الطوائف منظمة تحت قيادة أئمة درجوا على تولي إمامة الصلوات والاحتفالات والتوسط لفض النزاعات.

ثمة جهادات أخرى أفضت إلى إيجاد دولتين مسلمتين في جنوب بحيرة التشاد، واحدة في آير الواقعة إلى الشمال من سوكوتو عند الطوارق، وأخرى في ماسينا. دولة الماسينا، بقيادة أحمد لوبو، اتخذت حمدالله عاصمة لها ودامت بين عامي 1816 و1861. قامت على أساس جيش جيد التنظيم مدعوم بشبكة من مخازن الغلال التي تم إيجادها لتموين الجنود ووقاية السكان المحليين من سوء المعاملة. مجلس للدولة كان مؤلفاً من مدرسي الدين؛ وكانت مراتب جهاز الإدارة المحلية تُملأ من قبل أقارب وأتباع أعضاء المجلس من المثقفين. تم إقرار التشريعات بما فيها القوامة على النساء التي تعني خضوعهن لتحكم الرجال، وحظر التنجيم وتدخين التبغ وممارسة الدعارة.

الحاج عمر

أدت حركات السودان الأوسط الجهادية، مداورة، إلى الإلهام بنوع من إحياء الجهاد في المنطقة السنغامبية. تضافر تراثُ فوتاتورو وسوكوتو لإلهام الحاج عمر (1794؟ ـ 1864)، وهو قائد عظيم آخر من قادة الحركات الإسلامية الإفريقية الغربية في القرن التاسع عشر. ولد الحاج عمر في فوتاتورو، وأصبح أحد رجال الدين (التورودبه)، وقام في العام 1826 بالحج إلى مكة، حيث تعرف على الطريقة التيجانية وانتسب إليها ليعود خليفة للطريقة في إفريقيا السودانية الغربية. عاش في سوكوتو بين عامي 1831 و1837 واقترن بابنة محمد بيلّو. وفي العام 1840 استقر في جاغونكو على تخوم فوتاجلّون، حيث كان يستطيع هداية أقوام محلية. أجبره التوتر المتعاظم مع قادة فوتاجلّون على الانتقال في

العام 1851 إلى دنغيراي، حيث بدأ المرحلة الكفاحية من رسالته. هناك نظم أتباعه في جيش محترف مجهز بأسلحة فرنسية، وبادر، في العام 1852، إلى إعلان الجهاد ضد الأقوام الوثنية، والمسلمين المرتدين، والغزاة الأوروبيين المتطفلين.

ادعى عمر مرجعية شخصية متعالية. أنكر أهمية الالتزام بأي من المذاهب الشرعية مفضلاً الاجتهاد، أو المحاكمة الدينية الشخصية. كان يقول إن على المؤمن أن يتبع إرشادات شيخ تصوف على معرفة شخصية مباشرة بالحقيقة الإلهية. وكان يرى أن من شأن تعاليم شيخ كهذا أن تبقى متناغمة تماما مع الشريعة. انتحل عمر ألقاب: أمير المؤمنين، والخليفة (بمعنى خلف النبي)، والمجدد (بمعنى تحديث الإسلام)، والقطب (بمعنى محور الكون)، ووزير المهدي (المخلِّص). كذلك ادعى امتلاك الاستخارة، هداية السماء في أوقات الشدة. وهكذا فإنه أصر على امتلاك جل عناصر المرجعية الروحية والزمنية الإسلامية وأشكالها. شكل ولاؤه للطريقة التيجانية أساساً للطلاق مع سائر المرجعيات الإسلامية القائمة ولنوع من الادعاء الشخصي بأنه شيخ ومخلِّص.

جاذبيته في فوتاتورو، وهي مسرح لمحاولة سابقة وأخرى مجهضة لإقامة دولة إسلامية، كانت هائلة. ناشد عمر الأهالي من منطلق الشكاوى المحلية ضد النخب العسكرية. كان أتباعه يعدونه الماميهم (إمامهم) ونافخ الروح في ثورات القرن الثامن عشر. كذلك كانت جماعته جذابة بالنسبة إلى الأفراد المقتلعين من جذورهم من ذوي الخلفيات العرقية المختلطة، الذين كانوا يهتدون إلى نوع من الهوية الاجتماعية والفرص الجديدة لشن حملات الغزو الجهادية تحت راية الإسلام. بات مجسداً لأنموذج التوروديه المثالي للصحوة الدينية وغزو الوثنيين.

بدأت حملاته الجهادية في العام 1852 باجتياح فوتاتورو. هناك تصادم مع الفرنسيين الذين كانوا يحاولون إقامة سلطنتهم التجارية على امتداد نهر السنغال. تمكنوا في العام 1857 من إلحاق الهزيمة بعمر في مدينا وأحكموا قبضتهم على وادي السنغال. في العام 1860 أبرم عمر معاهدة مع الفرنسيين نصت على الاعتراف بمنطقة نفوذهم في فوتاتورو وعلى تخصيصه بدولتي كارتا وسيغو

البمباروييتين. طلباً للمزيد من الارض أقدم عمر وجماهير من الأتباع من فوتاتورو على غزو ماسينا، ما أدى إلى إيصال الحرب إلى الأقوام المسلمة المنتشرة على امتداد منحنى النيجر. بادر خصومه، بقيادة أحمد الكونتا البكائي (من الطريقة القادرية)، إلى استهجان الأمر بوصفه حرباً غير شرعية يشنها مسلمون ضد مسلمين، والدعوة إلى ائتلاف دولة محلية، بما فيها ماسينا وتمبكتو، للمقاومة. هزمه أعداؤه وقتلوه في العام 1864، إلا أن أتباعه استولوا على حمدالله وأسسوا دولة دامت حتى العام 1893.

على الصعيد الرسمي كانت دولة عمر إسلامية، وقد فرضت حظراً على الرقص وتعاطي التبغ والسحر، ومنعت الطقوس الاحتفالية الوثنية وعبادة الأصنام. كان شديد التأثر ليس فقط بجملة المفاهيم الإصلاحية الإفريقية الغربية بل وبسائر تعاليم الطريقة التيجانية إضافة إلى تعاليم حركات إصلاحية أخرى مشدِّدة على أهمية الامتثال الصارم لمعايير الممارسة الإسلامية. يضاف إلى ذلك أن محتوى دولة عمر الإسلامي كان محدوداً، وبقيت الوظيفة الرئيسة للدولة متمثلة بحروب النهب، والاستعباد، ومراكمة الغنائم. لم تكن دولة الغزو والفتوحات ذات علاقة بالاقتصاد الإنتاجي. وانحطاط الإدارة المركزية لم يفد إلا في تأكيد النزوع إلى الحرب، لأن الزعماء المحليين لاذوا بعمليات الإغارة لإعالة وحداتهم المسلحة. ما لبث الجهاد الإسلامي أن تحول إلى مجرد استغلال عسكري للأقوام المجاورة. أخيراً تعرضت دولة عمر، وهي في حالة فوضى، للهزيمة فالذوبان في بوتقة إمبراطورية فرنسية إفريقية غربية متنامية في العام 1893.

بعد موت الحاج عمر اندلع الجهاد من جديد في أجزاء أخرى من سنغامبيا. ففي أواسط القرن التاسع عشر وأواخره انتقل الزخم إلى قوم الوولوف السنغالي. مدرسو دين إسلامي من البربر وتوكولور كانوا نشيطين منذ القرن الثامن عشر في إقليمي والو وكايور، حيث كانوا يحظون بالاحترام لمعرفتهم القراءة والكتابة ولقيامهم بكتابة الحُجُب السحرية. في القرن التاسع عشر زاد النفوذ الإسلامي أكثر، من جراء حظر النخاسة (الاتجار بالعبيد) وتنامي صناعات الفستق والزيت والصابون. وتطورُ الصناعات الجديدة جاء يصب

الماء في طاحونة القوة الاقتصادية والسياسية للفلاحين المسلمين في مواجهة نخب التيدّو العسكرية المملوكية. تلبية لمتطلبات ظروف اقتصادية وسياسية جديدة وفر الإسلام المصطلح المناسب لمبادرة الفلاحين إلى مقاومة حكم التيدّو ولتلاحم الفلاحين والتجار وانصهارهم في بوتقة اقتصاد أكبر.

كان الجهاد السنغامبي الكبير لهذه الفترة بقيادة ما با (1809 ـ 1867)، الذي كان أحد مدرسي القرآن ومؤسس إحدى المستوطنات المستقلة. منتفضين على تحكم التيدّو قام أتباعه باجتياح سنغامبيا، حارقين القرى، وقاتلين عبدة الأوثان، ومستعبدين أعداءهم. ما با نفسه لم يشارك بنشاط في القتال ودرج على الاستقالة من الشؤون السياسية كلما كان ذلك ممكناً، غير أن انتصاراته أدت إلى استثارة انتفاضات إسلامية أخرى. حاكم كايور بين عامي 1871 و1883، لات ديور، هزمه الفرنسيون وقُتل في العام 1886؛ رغم الهزيمة، كان التأثير التراكمي للحروب الجهادية السنغامبية عملية هداية ذات شأن لقوم الوولوف إلى الإسلام.

في فترة الجهاد انتشر الإسلام أيضاً في المناطق التي ليس فيها أي دول، مناطق الفولتا العليا، وساحل العاج، وغينيا. كانت الحملات الأهم في هذه المنطقة قد شُنت في غينيا من قبل موري ـ اوله سيسه، الذي تلقى تعليمه في فوتا جلّون، والذي حشد جيشاً من اللصوص، وقطاع الطرق، والمتشردين، وغيرهم ممن لا جذور لهم، وشيد مدينة مدينا، وخاض حرباً جهادية في العام 1835 بمنطقة تورون وكونيان. وبعد أن هُزم وقُتل في العام 1845، خلفه مغامر محلي يدعى ساموري توره. وُلد الأخير في العام 1830 تقريباً لأبوين من الديولا. كان في خدمة دولة مدينا، وانخرط في سائر الصراعات المختلفة، في الصف الوثني أحياناً، وعمل دون هوادة لزيادة حجم جيشه الشخصي. في العام 1871 فاز بالسيطرة على وادي نهر ميلو، واستولى على كانكان في العام 1881، وأصبح صاحب السلطة الرئيس في النيجر الأعلى. مع حلول العام 1883 كان قد أخضع الزعماء المحليين في المنطقة الواقعة جنوب غرب دولة عمر لتحكمه، وأسس مملكة واسولو.

هذه الدولة حكمها ساموري ومجلس مؤلف من أقاربه ومواليه من الأتباع

الذين تولوا إدارة المحكمة العليا والخزانة، وتدبير شؤون القضاء، وأمور الدين، والعلاقات الخارجية. كان الجيش هو العمود الفقري، المؤسسة الأساسية. عمد ساموري إلى استيراد الجياد والأسلحة وإلى تحديث جيشه تبعاً للأساليب الأوروبية. في البداية قامت الدولة الجديدة بجعل الزعماء المحليين أتباعاً لها، ولاة تابعين، غير أن المناطق التي تم اجتياحها ما لبثت بعد العام 1878 أن نُظمت تحت إمرة حكام عسكريين مدعومين بموارد خراجية. في ثمانينيات القرن التاسع عشر حاول ساموري تحويل نظامه إلى دولة إسلامية. في العام 1884 انتحل لقب ألمامي (إمام)، وافتتح مدارس إسلامية، ومنع تعاطي الكحول، وطالب أتباعه بأداء الصلاة. قام بتدمير البساتين الوثنية المقدسة ورموز العبادة وفرض حظراً على العبادات الوثنية. أعداد من معلمي الدين الإسلامي والشيوخ والأولياء جرى تعيينهم موظفين في مناطق غير مسلمة لفرض الشريعة، وتم إجبار الأقوام المهزومة على الاهتداء، عنوة، إلى الإسلام. تجار ديولا أيدوا ساموري لتشجيعة التجارة، مع أنهم لم يضطلعوا بأي دور مركزي في إيجاد الدولة. إلا أن سياسته الإسلامية - سياسة ساموري - ما لبثت أن أفضت في العام 1888 إلى سلسلة انتفاضات أجبرته على التسامح مع جملة الروابط والعبادات الدينية الوثنية.

تعرضت إمبراطورية ساموري الإسلامية المزعومة للتعطيل والشلل على أيدي الفرنسيين الذين دفعوه شرقاً إلى الفولتا العليا وساحل العاج حيث غزا واجتاح مناطق جديدة أسس فيها دولة جديدة بين عامي 1892 و1896. في هذا الإقليم الشرقي تصادم ساموري مع كل من الفرنسيين والبريطانيين. استولى الفرنسيون على سيكاسّو في العام 1898، وأرسلوا ساموري إلى المنفى، حيث مات في العام 1900.

الجهاد وعمليات الهداية والاهتداء إلى الإسلام

مع هزيمة ساموري انتهت حقبة حروب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الجهادية. منطلقة من المناطق الغربية لموريتانيا وسنغامبيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كانت هذه الحروب قد انتشرت عبر إفريقيا السودانية

(الغربية) والغينية. كانت هذه الحركات تمثل انتفاضة لأساتذة الدين الإسلامي وأتباعهم ضد النخب العسكرية. إلا أن الانتفاضات اتخذت أشكالاً مختلفة. تمثلت أكثرها شيوعاً بثورات أقوام الفولاني الرعوية ضد النخب المالكة للأرض في بوندو، وفوتاجلون، وبلاد الهاوسا، وبورنو، وفومبينا، وأمكنه أخرى. في بعض الحالات شكل مسلمو الفولاني ائتلافات مع قبائل فولانية غير مسلمة أو مع جماعات مسلمة مؤلفة من أناس بلا جذور، وعبيد سابقين، وفلاحين مضطَهدين. في طول سنغامبيا وعرضها نجح المسلمون المعارضون لنخبة التيدّو العسكرية المملوكية في الإطاحة بأسيادهم. في بعض الأجزاء المأهولة بالوولوف من السنغال تمكن الهجوم الإسلامي من إطاحة البنية الاجتماعية القديمة وفتح الطريق أمام سيول من الهدايات الجماهيرية. في منطقة الفولتا وساحل العاج وغينيا، قامت أقوام ديولية بتأسيس دول مستقلة.

كذلك وفرت الكتل السكانية الإسلامية المستيقظة دعماً لمد نفوذ الإسلام إلى أقاليم جديدة. فجهاد عثمان فوديو فاض إلى قلب منطقة التشاد ونيجيريا الجنوبية. وتحت قيادة الحاج عمر نجحت نخب التورودبه (رجال الدين) وأقوام فوتا تورو التوكولورية في إيصال الجهاد إلى قلب السودان (الغربي). كذلك بادر مسلمون إلى دعم حركة ساموري توره في غينيا. لذا فإن الرسالة الإسلامية انطوت ليس فقط على نضالات اجتماعية محلية بل وعلى حروب توسع وغزو. في حالات معينة، مثل حالة ساموري في غينيا، كانت الانتفاضات المندلعة باسم الإسلام من صنع مغامرين عسكريين احترفوا استغلال رموز إسلامية طلباً لإسناد مشروعية بالغة الهشاشة. وفي حين أن حركات إسلامية معينة كانت تستهدف الإصلاح والهداية، فإن جميع هذه الحركات كانت ترمي إلى اجتراح إمبراطوريات إقليمية. في طول إفريقيا الغربية وعرضها كاد الإسلام أن يغدو اللغة الكونية الشاملة للطموح السياسي والإصلاح الأخلاقي.

استخدام هذه اللغة كان متبايناً. في أمثلة كثيرة وفر الإسلام الأساس المطلوب لوحدة حشد من الأقوام غير المتجانسة ولإقامة سلسلة من الدول. قادة مسلمون كثر شنوا حروباً جهادية لمجرد رفع راية الإسلام وإقامة دول إسلامية

مزعومة، إلا أن تراثاً سودانياً (غربياً) إفريقياً متطوراً من الإصلاح الديني أسهم أيضاً، في مثال عثمان، في إعلاء شأن جهد أدبي وديني خلاق. توجه الحاج عمر التماساً لرؤياه الدينية نحو التعاليم الإصلاحية المنبعثة من مكة والمدينة، وعاد من الأمكنة المقدسة مشحوناً بالإلهام الصوفي. في الحالات الأخرى، ظلت الحركات الدينية الإفريقية الغربية من إلهام تراث محلي من الجهود الإسلامية الرامية إلى إيجاد دول إسلامية.

نتيجة للحروب الجهادية، تمكنت خلافة سوكوتو من السيطرة على بلاد الهاوسا وغزو أقاليم دائرة في الفلك في بورنو والتشاد. كتل سكانية إسلامية تعززت في جزء كبير مما يُشكل الآن شمال نيجيريا، والتشاد، والكاميرون. كذلك تم تأسيس دول جديدة في ماسينا، وأجزاء من غينيا، وسنغامبيا. وإيجاد هذه الدول أفضى إلى هداية أقوام محلية إلى الإسلام. وأصبحت أجزاء من سنغامبيا وماسينا مسلمة. عمليات الهداية اخترقت صفوف الفولاني، والسونينكة، والوولوف. عمليات الهداية والاهتداء الواسعة لمزارعين سودانيين توحي بانهيار نظام المجتمع التقليدي تحت الضغط الإسلامي وبروز الإسلام بوصفه القوة التنظيمية الرئيسة على صعيد خلق مجتمعات جديدة. وفي حين أن الإسلام تكرر تبنيه بوصفه ديناً ملكياً (إمبراطورياً) دون أن ينتشر بين صفوف الرعية، فإن حروب القرن التاسع عشر الجهادية تمخضت عن خلق دول إسلامية عازمة على احتضان الكتلة السكانية كلها بدلاً من الاكتفاء بأرستقراطية محدودة، وعن اجتراح شعوب سياسية من مادة جماعات أصغر ذات خلفيات متنوعة على جملة الأصعدة العنصرية، والعرقية، واللغوية.

ومع أن أعداداً هائلة من الناس تمت هدايتها إلى الإسلام، فإن عملية الهداية والاهتداء كانت بطيئة، والتغيير في المؤسسات والمعتقدات متبايناً. لم تكن النتيجة تشكيل ثقافة إسلامية موحدة بل باقة من التنويعات المحلية على أوتار الممارسة الإسلامية. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نتحدث عن الهداية والتوفيق بين ممارسات إسلامية وأخرى إفريقية، لم يكن ثمة أي تعبير ثقافي واحد عن الحضارة الإسلامية في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى. فبين صفوف

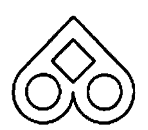
الأقوام السودانية الغربية تجلى الإسلام في فيض من الحفلات العائلية، والممارسات الروحية، والأساطير. ولدى أقوام السودان الأوسط، كان الإسلام دين الشريحة الأرستقراطية والجماعات المتخصصة.

في المرحلة الأولى من عمليات الهداية والاهتداء أقبلت الأقوام الإفريقية على قبول عناصر من الممارسة الإسلامية دون اكتساب أي هوية إسلامية. عناصر الثقافة الإسلامية المادية بما فيها أدوات الزينة والملابس والأطعمة والرُّقى وبعض المفاهيم الدينية والأسطورية، أصبحت جزءاً من الرصيد الثقافي الإفريقي. في المرحلة الثانية، تم تحقيق الهداية الرسمية وجرى الاعتراف برجال الدين العلماء بوصفهم الممثلين الوحيدين لإرادة الله. نفوذ الطقوس المشتركة خبا وصارت عبادة الله هي السائدة. ثمة مرحلة ثالثة في عملية الأسلمة جاءت منطوية على تغييرات في السلوك والعادات، إذ بادرت الجاليات أو الطوائف الإسلامية إلى اعتماد معايير عربية إسلامية. في هذه المرحلة صار المسلمون يعترفون بأولوية الشريعة الإسلامية وتفوقها، ويتعبدون وفقاً لأركان الإسلام الخمسة، ويدخلون جملة الممارسات الإسلامية في طقوس الختان، والزواج، والموت (الدفن). عادات ومؤسسات أقدم تمت إعادة تفسيرها من منطلقات إسلامية. ربما كانت ثمة أيضاً تحولات عن صيغ عائلية قائمة على الانتساب إلى الأم إلى صيغ مستندة إلى الانتساب إلى الأب، وعن أنماط مشاعية للملكية إلى أنماط خاصة.

في اللحظة ذاتها التي كانت تشهد هداية جماهير الأقوام السودانية إلى الإسلام، كان يتم لجم التوسع الإسلامي من جراء التدخل الأوروبي. ففي القرن التاسع عشر بدأ الفرنسيون والبريطانيون يؤكدون هيمنتهم. أحكم الفرنسيون قبضتهم على السنغال وعلى الدولة التي أسسها عمر فوديو في العام 1893. ثم نجحوا في إلحاق الهزيمة بساموري في العام 1898. أما البريطانيون فهزموا خلافة سوكوتو في العام 1903. انتهى القرن العظيم للجهاد بهزيمة الدول الإسلامية وإذابتها في بوتقة إمبراطوريات استعمارية أوروبية.

الفصل 21

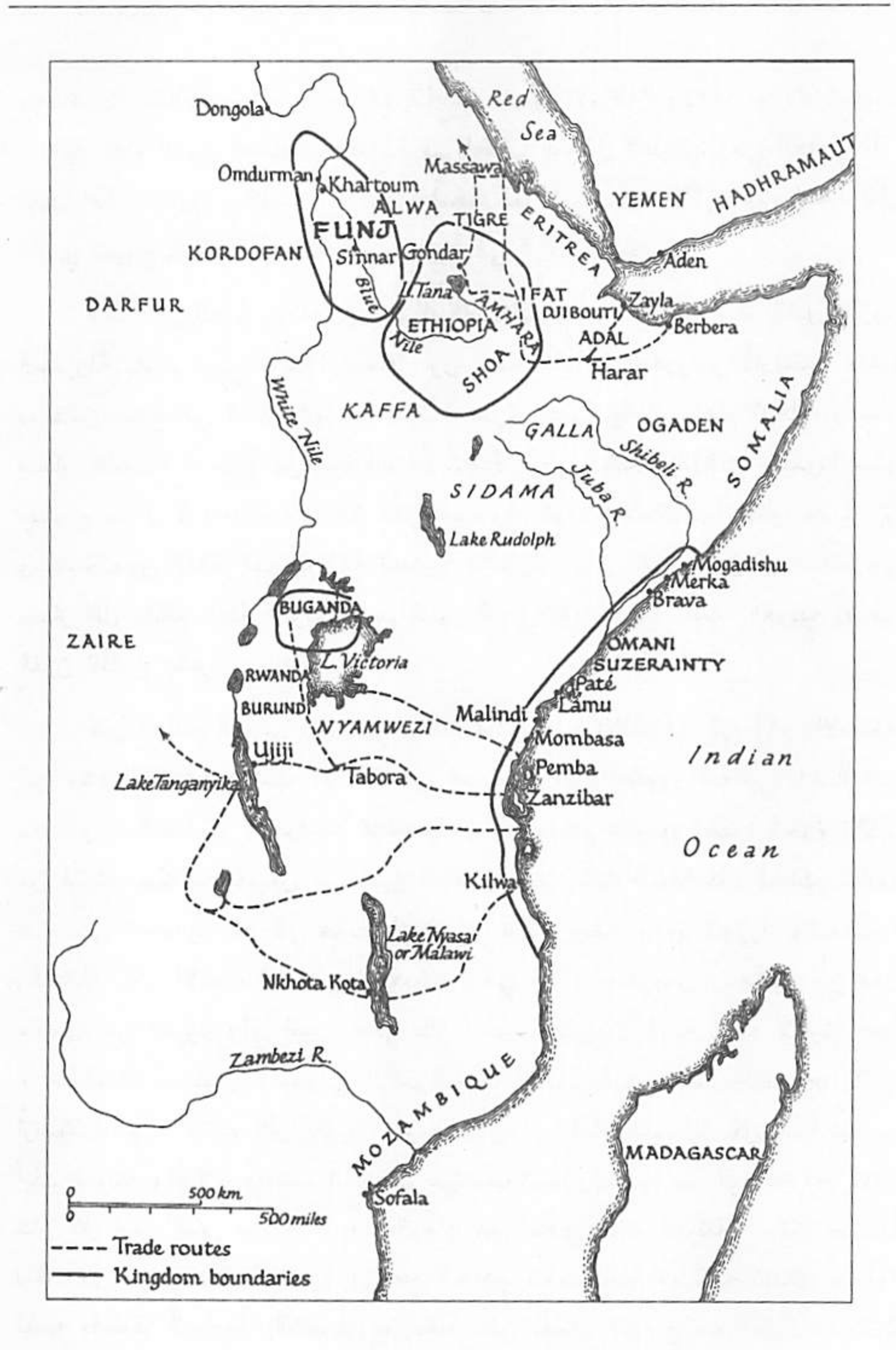
الإسلام في إفريقيا الشرقية وصعود الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية



إفريقيا الشرقية بما فيها السودان الشرقي، والسواحل الإفريقية الشرقية، والأعماق القارية لكل من إثيوبيا (الحبشة) والصومال وكينيا، شكلت إقليماً رئيساً آخر ماهولاً بكتلة سكانية مسلمة. هنا، كانت منابع التأثيرات الإسلامية موجودة، بالدرجة الاولى، في مصر والجزيرة العربية ومنطقة المحيط الهندي، بدلاً من شمال إفريقيا. وفي حين أن الإسلام في السودان الغربي كان دين ملوك من حيث الجوهر وديانة جاليات وطوائف تجارية، فقد كان في السودان الشرقي ديناً شعبياً.

السودان

تاريخ السودان الشرقي (دولة السودان الحديثة) كان منفصلاً عن تاريخ السودان الأوسط والغربي لأن الإسلام وصل إلى السودان الشرقي عبر مصر بدلاً من شمال إفريقيا. احتل العرب مصر حتى أسوان في العام 641، وخلال قرون توسعوا جنوباً أكثر فأكثر. في القرن التاسع، اندفع المصريون أفواجاً متزاحمة نحو مناجم الذهب المكتشفة حديثاً في العلاقي بين النيل والبحر الأحمر. في القرنين الثاني عشر والثالث عشر هاجرت جماعات من العرب البدو جنوباً



خريطة 26: إفريقيا الشرقية

وصاهرت عائلات محلية، وعبر الوراثة عن طريق الأم فاز أولادها بوراثة زعامات محلية. جاء الغزو المملوكي للنوبة في أعقاب التوغل العربي. وفي العام 1317 تمت إعادة تكريس كنيسة دنقلة جامعاً. غير أن الجزء الأكبر من البلاد كان بأيدي شيوخ قبائل بدوية ظلوا مستمرين في الزحف جنوباً.

فيما كان العرب يندفعون جنوباً، كانت أقوام رعوية من منطقة النيل الأزرق المعروفة باسم فونج تزحف شمالاً. أول حكام الفونج المعروفين تاريخياً، عمارة دونقاس، نجح في إلحاق الهزيمة بمملكة علوة المسيحية في العام 1504، وأسس سنّار عاصمة لمملكة فونجية امتدت شمالاً حتى الشلال الثالث، وجنوباً حتى سفوح جبال الحبشة، وشرقاً حتى صحراء كردفان. حكامها كانوا مسلمين ويستخدمون اللغة العربية لغة تجارية مشتركة، على الرغم من أن البلاط في سنّار ظل يتكلم اللغة الفونجية. لم تظهر أي وثائق رسمية باللغة العربية إلا في القرن الثامن عشر.

كان النظام الملكي الفونجي نظاماً قائماً على الانتساب إلى الأم بالاستناد إلى مفهوم الملكية شبه الإلهية في السودان. كان الظهور العلني للسلاطين مصحوباً بالفخفخة والمراسم الطقسية، إلا أن حكام الفونج قضوا الجزء الأكبر من فترات حكمهم بعيدين عن أعين الجمهور. من حيث المبدأ كان الحاكم مطلقاً، أما على الصعيد العملي فقد كان رازحاً تحت وطأة نفوذ الوزراء والحاشية والعائلة. كان الأمراء المحليون يعيشون في قلاع مدعومين ومعالين من قبل خدمهم من العبيد. وأي أمير محلي كان ينصّب على كل قرية تابعة لإدارته عبداً أو مملوكاً مخضرماً يتولى الإشراف على القرية ويحصّل الخراج. إلا أن أرستقراطيي الأقاليم كان يتعين عليهم أن يمثلوا أمام السلطان كل سنة لتقديم آيات الطاعة والولاء، وتقديم الحساب عن سلوكهم، وتسديد حساب الخراج. كذلك كان كل أمير أدنى مرتبة ملزماً بالزواج من إحدى بنات العائلة المالكة ضماناً لبقاء كل مولى على علاقة قربى مع الحاكم. كانت الفئة الحاكمة تشكل جماعة أشبه بالطبقة الجامدة (الكاست) حريصة على تجنب التزاوج مع الكتلة السكانية المحلية.

انتشر الإسلام في سلطنة الفونج ليس نتيجة قبوله من قبل النخبة الحاكمة والجاليات التجارية وحسب، بل وبسبب هجرة أعداد من الفقهاء والأولياء المسلمين إلى المنطقة. في القرن السادس عشر قامت رعاية الفونج باجتذاب أعداد من العلماء وأساتذة الدين الإسلامي من مصر العليا، وشمال إفريقيا، والجزيرة العربية. هؤلاء الأولياء الذين عُرفوا محلياً باسم الفقهاء كانوا متخصصين في العلوم القرآنية والشريعة الإسلامية وشيوخَ تصوف وسحرة. اكتسب الفقهاء نفوذاً ذا شأن لقدرتهم على التوسط لدى الحكام بل وحتى على توبيخهم، ولتمتعهم باحترام عامة الناس لقدراتهم السحرية. تمكن الفقهاء من تأسيس سلالات، واستيطان قرى، وإقامة مدارس، وكسب السكان إلى صف الإسلام. زواياهم كانت أمكنة للإيواء ولأداء فرائض الصلاة حيث كان الأولياء يعيشون محاطين بأسرهم وخدمهم وتلاميذهم (مريديهم). إن مدارسهم (خلواتهم) كانت تعلم الصبية الصغار القرآن والشريعة واللاهوت (علم الكلام) الإسلامي. ومع مرور الزمن كبرت الزوايا لتصبح مستوطنات وقرى بقي فيها كبار خلفاء الأولياء الأصليين متمتعين بنوع من المرجعية الروحية أو الزمنية. كان هؤلاء يتولون إدارة شؤون المذهب المالكي، والاضطلاع بدور الحَكَم في فض النزاعات، وتثقيف الناس ثقافة إسلامية. كذلك كان فقهاء السودان الشرقي جزءاً من ظاهرة الأخويات الصوفية. فالشاذلية جاءت إلى السودان في القرن الخامس عشر، والقادرية في منتصف القرن السادس عشر، والمجذوبية في القرن الثامن عشر.

بعد تاريخ طويل ومشحون بالتشجنات، تفككت مملكة الفونج في القرن الثامن عشر. نظام التحالفات الزواجية القائمة على المصاهرة والتناسب والرهائن الاميرية، تلك النظام الذي كانت سلطة الدولة مستندة إليه، تعرض للانهيار؛ وأصبحت السلالات المحلية مستقلة ذاتياً. على صعيد قابليتها للحياة اقتصادياً كانت مملكة الفونج معتمدة على تجارة الذهب. كل الذهب المستخرج في المملكة كان ملكاً للسلطان الذي كان، في الوقت نفسه، منظِّم تجارة المسافات الطويلة. ومع اتساع دائرة التجارة وتنامي الجاليات التجارية الأجنبية في سنّار، بات

فرض احتكار السلطان التجاري متزايد الصعوبة. ومع حلول العام 1700، لدى اعتماد ضرب النقد، ترسخ نظام سوق غير منظم، وفقد السلاطين سيطرتهم على التجارة لمصلحة طبقة وسطى تجارية جديدة. في الوقت نفسه تمخضت الحروب الأهلية عن إجبار الفلاحين على البحث عن أولياء نعمة التماساً للحماية، وتحولت الكتلة السكانية الفلاحية عن تأييد السلاطين إلى السير خلف الفقهاء. تضافرت جملة عوامل استقلال الموالي الإقليميين، والجاليات التجارية، والفقهاء مع زبائنهم الفلاحين لتعطيل آليات عمل السلطنة الفونجية. أخيراً، تم وضع حد لمملكة الفونج بالغزو المصري عام 1820 ـ 1821.

عمليات تعريب الفونج وأسلمتها أعقبها انتشار الإسلام وتشكيل ممالك في أمكنة أبعد جنوباً وغرباً. ففي دارفور أسست سلالة الكيرا من أقوام الفور أسرة حاكمة في أواخر القرن السادس عشر وورثت مفاهيم سودانية ذات علاقة بألوهية الملوك. وبين عامي 1660 و1680 أقدم سليمان على جعل الإسلام الدين الملكي، وبنى الجوامع، وأضاف مبادئ شرعية إلى ادعائه للشرعية. أصبحت العربية لغة المحكمة العليا؛ وبقيت لغة الفور لغة البلاط المحكية.

في نهاية القرن الثامن عشر قام عبد الرحمن الراشد (1786 ـ 1800) بتعزيز سلطنة دارفور حول مجمع قصور عرف باسم الفاشر. كان الفاشر هذا بؤرة الإدارة، ومقراً لتدريب الضباط وأفراد حاشية البلاط، ومركزاً لإعادة توزيع السلع، ومحكمة عليا للعدل، ومسرحاً للمهرجانات والاحتفالات والولائم والمواكب الاستعراضية. كانت سلالة كيرا تحكم رعيتها من الفور عن طريق تراتبية إدارية ممركزة، غير أن رعاياها من غير الفور، أكثرية السكان، كانوا موزعين على خمسة أقاليم خاضعة لحكم خمسة رؤساء أو زعماء محليين. في أواخر القرن الثامن عشر حاولت الحكومة المركزية إبدال القادة الإقليميين التقليديين بعبيد السلطان ومواليه، بمن فيهم أعداد من التجار ورجال الدين المسلمين. تدريجياً تمكنت النخبة الجديدة من التحكم بالمناطق النائية. كذلك كافأ الحكامُ خدمَهم بمساحات من الأراضي (الحاكورات) وبأعداد من العبيد. إلا أن المستفيدين من هبات الأرض ما لبثوا أن جعلوا حيازاتهم وراثية، وصاهروا النخب المحلية،

وبرزوا بوصفهم طبقة شبه أرستقراطية مستقلة. كان الأولياء المسلمون استثنائيي النجاح في تعزيز سلطتهم المحلية.

تعزيز التلاحم السياسي لدارفور جاء مصحوباً بالمزيد من الأسلمة. بالإفادة من حماية السلاطين ورعايتهم، وتحت ضغط حافز التجارة مع مصر، بادر تجار وشيوخ تصوف من شمال السودان ومصر والجزيرة العربية وإفريقيا الغربية إلى الاستيطان في دارفور. في دارفور الشرقية اقترن أولياء مسلمون بنساء محليات وقاموا بافتتاح خلوات وجوامع. صبية صغار هجروا بيوت أسرهم للالتحاق بركب الفقهاء يتعلمون منهم ويزرعون حقولهم، ثم ما لبثوا أن عادوا إلى مواطنهم للسير قدماً في نشر تعاليم الدين. أسهم هؤلاء الأولياء في إدامة النظام عن طريق إيجاد جماعات غير قبلية، ومن خلال تزويده بشجرات نسب مشرعنة ووثائق عربية سليمة. حاول سلاطين القرن التاسع عشر إخضاع الأولياء للتحكم البيروقراطي، وقد جرى، بعد العام 1898، تنظيمهم منطقة فمنطقة تحت إدارة مقدمين كانوا مسؤولين عن انضباطهم.

المدن الساحلية والإسلام السواحيلي

على امتداد شواطئ البحر الأحمر والمحيط الهندي ظهرت إلى الوجود صيغةٌ أخرى من صيغ الحضارة الإسلامية نتيجة احتكاك تجار ومدرسين مسلمين بالمجتمع الإفريقي الأصلي. جيل أبكر من الفقهاء والباحثين درج على رؤية المجتمع الإسلامي السواحيلي على الشواطئ الشرقية الإفريقية مجتمعاً استعمارياً قائماً على استيطان مهاجرين عرب وفرس وسط كتلة سكانية إفريقية بدائية. حسب وجهة النظر القديمة، المستوطنون المسلمون أسسوا مدناً. كما أن اللغة والثقافة السواحيليتان كانتا تُعدان نتاج ذوبان الأفارقة في مجتمع إسلامي عربي أساساً ـ أو فارسي. غير أن دراسات أحدث تصر على تأكيد وجود قاعدة إفريقية أصيلة للحضارة السواحيلية. فالشواهد الأثرية تبدو ميالة إلى تسليط الضوء على وجود مجتمع حضري أصلي مقيم في مستوطنات أكواخ صلصال وقش مع بعض المباني الحجرية. أكثرية هذه المستوطنات كانت زراعية، ربما

عاكفة على استنبات الفاكهة والأرز والدخن والقطن، وعلى تربية المواشي. أعداد قليلة في الجزر كانت ذات توجه تجاري. بعض البلدات الجنوبية، مثل كلوة، خاضعة لحكم زعماء أفارقة، كانت تمارس التجارة في المحيط الهندي. نشوء حضارة إسلامية خاصة بإفريقيا الشرقية لم يكن، إذاً، نتاج أي هجرة واستيطان وتأسيس مدن جديدة بمقدار ما كان حصيلة احتكاكات بين تجار، ونقل أفكار ومفاهيم، والاستيطان اللاحق لتجار مسلمين.

عمليات الاستيطان الإسلامي الأولى تمت في القرنين التاسع والعاشر في الجزء الشمالي أو الصومالي من الساحل الإفريقي الشرقي في مقديشو، ومركة، وبراوة. لم تكن ثمة أي جاليات إسلامية على السواحل الجنوبية قبل العام 1100. أما بعد العام 1100 فقد بدأ الحضور الإسلامي يتعاظم مدفوعاً بتجارة مكثفة. في القرن الثاني عشر حين شُيِّدت الجوامع الأولى، كانت زنجبار وبمبا قد أصبحتا المستوطنتين الإسلاميتين الاهم. ثمة مهاجرون مسلمون جاؤوا من مدن على الساحل الصومالي، ومن عُمان وإيران، إلا أن أوائل المستوطنين تم تجاوزهم تأثيراً في القرن الثالث عشر من جانب مهاجرين جاؤوا من اليمن وحضرموت. ربما قامت الموجات المتعاقبة من المهاجرين باصطحاب صيغ مختلفة من الإسلام بما فيها الإباضية والشافعية، والتأثيرات العربية والفارسية، التي ما لبثت أن تكاملت في إطار الثقافة السواحيلية الشرق إفريقية.

مع حلول القرن الثالث عشر كان ثمة بضع عشرات من البلدات بين مقديشو وكلوة، أهمها ماليندي وممباسا وزنجبار وسفالة. هذه البلدات كانت تتاجر مع الجزيرة العربية والخليج العربي/الفارسي، كما مع الصين، عبر وسطاء إندونيسيين. كانت كلوة تصدر النحاس؛ وماليندي وممباسا الحديد؛ ومقديشو الأقمشة. أصداف السلاحف وقرون الكركدن والكهرمان وجلود الفهود والعبيد والعاج والذهب كانت أيضاً سلعاً للتجارة. ثمة كانت مساحات واسعة من مزارع جوز الهند والحمضيات وقصب السكر والأرز والسمسم على امتداد الساحل. ومع ازدهار كلوة شيدت قصور حجرية وأسوار مدينية وجامع كبير؛ وضُربت قطع نقدية نحاسية. مع انتهاء القرن كان قد بُني جامع حجري ذو قبب على الطراز الهندي.

لا يُعرف إلا القليل عن النظام السياسي لهذه البلدات، غير أن من الممكن افتراض أنها كانت مؤلفة من عائلات، سلاسل نسب. ربما كان لكل بلد مجلس شيوخ عشائر، رغم أن مثل هذه المجالس ربما تعرضت للتجاوز من قبل عائلة مهيمنة أو رئيس عربي أو فارسي غدا حاكماً أو وسيطاً بين عشائر محلية. شرعنة الحكام كانت تتم من منطلق الخلافة الوراثية من ناحية وبالاستناد إلى رموز إفريقية من ناحية ثانية.

كذلك كان الإسلام راسخاً بقوة لأن مهاجرين عرباً وفرساً صاهروا عائلات محلية، وطوروا ثقافة عربية إفريقية على أصعدة اللغة والعمارة والملبس. ابن بطوطة الذي زار المنطقة في نحو العام 1332، رأى المدن في أوج ازدهارها وحضارتها. تحدث عن مقديشو كما لو كانت مدينة إسلامية فيها مدرسة وشيوخ من أتباع المذهب الشافعي وطائفة من سلالة النبي. كان يحكمها رسميون يحملون اسم الوزراء والأمراء، وتوحي بتأثيرات آتية من جنوب الجزيرة العربية في طقوس البلاط. وكان في كلوة جماعة شافعية لهم مدرسة شرعية.

هذا المجتمع الإفريقي الشرقي دمره البرتغاليون. قام فاسكو دي غاما باكتشاف المنطقة في العام 1498، وجاءت بعده حملة نشيطة للتحكم بالمحيط الهندي وتجارة التوابل الشرقية. قام الأدميرال البرتغالي دالميدا باحتلال كلوة في العام 1505 واستباح مومباسا. مع حلول العام 1530 بات البرتغاليون مسيطرين على الساحل كله، متمركزين في جزر في عرض البحر مثل زنجبار وبمبا وأمكنة أخرى. نجح البرتغاليون في صد العثمانيين في العام 1542 وأسهموا في الدفاع عن إثيوبيا ضد التوسع الإسلامي. دامت السيطرة البرتغالية إلى أن طردتهم عُمان من ذالخليج العربي/الفارسي في العام 1650، وهاجمت بمبا وزنجبار في العام 1652، واحتلت مومباسا أخيراً في العام 1696. أدى هذا الغزو إلى فتح الطريق أمام موجة جديدة من المهاجرين القادمين من عُمان وحضرموت، وأمام استعادة التفوق العربي. تمخض الحضور العُماني عن تجارة ذات شأن بالأقمشة والعاج والعبيد بين إفريقيا الشرقية وعُمان والهند، إلا أن السلطة السياسية

العُمانية كانت قصيرة العمر. عدد كبير من البلدات الساحلية أصبحت مستقلة خلال عقود القرن الثامن عشر، وزنجبار وحدها ظلت معترفة بسيادة عُمان عليها.

في القرن التاسع عشر نجح الإمام البوسعيدي سعيد بن سلطان (1804 - 1856) في إعادة الحياة إلى التأثير العُماني في إفريقيا الشرقية. بداية قبلت زنجبار وكلوة بسلطته، إلا أنه تمكن بالتدريج من إجبار لامو وباتي وومومباسا على الاعتراف بنظامه. الحكام الجدد عينوا والياً (ليوالي) يمثلهم، ولكنهم سمحوا بقدر من الاستقلال المحلي عبر منصب الماتيميم الذي ربما كان يتم تعيينه من قبل العائلات المحلية. وبعد موت الإمام سعيد بن سلطان قام أولاده بجعل عُمان وزنجبار مملكتين منفصلتين.

في هذه الفترة أصبحت زنجبار مركزاً مزدهراً لتجارة العبيد في شرق إفريقيا وسوقاً للعاج والقرنفل والصمغ العطري التي كانت تتم مبادلتها بالأقمشة والمسابح (الخرز) والمعدات والأسلحة. تجارة زنجبار مع الداخل شهدت اتساعاً هائلاً مع استحداث أعداد جديدة من الطرق والبلدات التجارية. حاكم زنجبار احتكر تجارة العاج والصمغ العطري، وشجع التجار الهنود المهاجرين على الاستثمار، كما حفز على تطوير مزارع القرنفل القائمة على عمالة العبيد.

تمخض اقتصاد العبيد والتجارة المزدهرة عن إدخال الإسلام إلى عمق إفريقيا الشرقية. لقرون كان الحضور الإسلامي قد بقي محصوراً بالمرافئ الساحلية، في حين ظلت الأعماق الداخلية وثنية، مؤلفة من جماعات زراعية مكتفية ذاتياً، نادرة الانخراط في التجارة. غير أن النمو السكاني وتشكيل دول صغيرة في الداخل أديا بدءاً من القرن الثامن عشر إلى توفير إمكانية تنظيم قوافل أوصلت تجار النياموييزي إلى الساحل وتجار عرب وسواحيليين إلى الداخل. كانت التجارة بدفع من مصالح السلطان سعيد في زنجبار. ومع حلول عقدي عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر حفنة من التجار والمغامرين العرب والسواحيليين كانت، تجاوباً مع الطلب المتزايد على العاج والعبيد، قد أصبحت ناشطة في العمق الداخلي.

انتقل الإسلام إلى العمق الداخلي مع طريقين تجاريين رئيسين. طريق جنوبي يصل مدينتي كلوة وماليندي الساحليتين بمنطقة بحيرة ملاوي. على هذا الطريق استوطن عبد الله بن سالم في نخوتا كوتا، هيمن على تجارتها، وغدا زعيماً محلياً. خلفاؤه أسسوا للغة العربية والتعليم الديني. أقوام الياو المنتشرة على الضفة الشرقية لبحيرة ملاوي تبنت الدين الجديد. أول الزعماء المحليين تمت هدايته في العام 1870؛ ووصول دعاة إسلاميين في العام 1885 أسهم في إقناع ياو آخرين بالجدوى الثقافية كما الاقتصادية للصلات مع الساحل. جاء الإسلام بالقراءة والكتابة، والتجارة الدولية، وصلات اجتماعية، وخبرة إدارية إلى عمق إفريقيا الوسطى.

تمثل طريق ثان بشبكة تجارية واصلة لزنجبار ومدينة دار السلام الساحلية بمنطقة مانيما وبوغندا. على هذا الطريق كانت تابورا هي المدينة الأساسية؛ من تابورا هذه وصل التجار العرب إلى تنجانيقا، حيث أسسوا أوجيجي، التي ما لبثت بدورها أن أصبحت مركزاً لجالية عربية إسلامية وقاعدة انطلاق لمواصلة نشر التأثير والنفوذ الإسلاميين في زائير، وبوروندي، ورواندا. في هذه المنطقة درج التجار العرب والسواحيليون على تزويد الزعماء المحليين بالأسلحة النارية مقابل العبيد، ما أدى إلى تكثيف الصراع المحلي على السلطة. مغامرون محليون، بدعم من شباب مشردين صاروا مقاتلين غالباً، انتهزوا الفرصة لغزو الممالك الصغيرة. نجح تاجر ومقاتل سواحيلي يدعى تيبو تيب في إقامة دولة إسلامية صغيرة. وفي بوغندا تمكن الملك موتيسا الأول من أسلمة نظامه عن طريق صوم رمضان، وبناء الجوامع، واعتماد التقويم الإسلامي (الهجري). تعزز الحضور الإسلامي أيضاً باستيطان نوبيين جاؤوا مع إحدى الحملات العسكرية المصرية.

ومع ذلك، لم يكن الإسلام متمتعاً، في أواخر القرن التاسع عشر، إلا بنوع من التمثيل المبعثر في إفريقيا الشرقية. لم ينتشر إلا نتيجة هدايات فردية بدلاً من اهتداء قبائل وسلالات. الزعماء الذين تعاونوا مع العرب في العمل التجاري تبنوا الإسلام. كذلك فعل العبيد والحمالون المقتلعون من جماعاتهم الأصلية. ولأن

الإسلام أصبح مقبولاً بوصفه ديناً لا على أنه هوية سياسية أو طائفية، فإن المسلمين والمسيحيين والوثنيين، تعايشوا، أكثر الأحيان، في القرى نفسها بل وفي العائلات ذاتها.

الحبشة (إثيوبيا) والصومال

يعود النفوذ العربي في الصومال والحبشة إلى القرن التاسع حين قام تجار ساحليون بجلب الإسلام إلى هرر على الهضبة الحبشية وأسسوا عدداً من الإمارات. حث التجار العرب خدمهم شركاءهم وأهالي قرى التسويق على اعتناق الإسلام. قاموا أيضاً بمصاهرة سلالات رعوية صومالية، وأوجدوا مفهوماً لهوية صومالية عربية إسلامية. ومع حلول القرن الثاني عشر تكاثرت الإمارات والزعامات الإسلامية الأصغر على التخوم الجنوبية الغربية للحبشة. سلطنة شوا الإسلامية، وهي اتحاد فضفاض لأقوام محلية بقيادة أمراء تجاريين، نظمتها عائلة مخزوم في أواخر القرن الثاني عشر، ثم ضُمت إلى مملكة عِفّة الإسلامية في العام 1285.

كانت الإمارات الإسلامية متاخمة لحضارة حبشية مسيحية قديمة وقوية. الكتلة السكانية الطاغية في الحبشة كانت تتكلم الأمهرية، وهي لغة سامية ذات علاقة بلغات الجزيرة العربية الجنوبية، والعربية، والعبرية. كانت مملكة آكسوم القديمة قد تعرضت للهداية إلى المسيحية في القرن الميلادي الرابع؛ ومنذ العام 451 باتت آكسوم من القائلين بعقيدة الطبيعة الواحدة. كان رأس الكنيسة الحبشية يُعيَّن من قبل بطريرك الإسكندرية (حتى عام 1948). أسهمت الكنيسة في تحقيق نوع من التماهي بين الأمة المسيحية الحبشية وإسرائيل. العهد القديم بوصفها دولة مطوقة محاطة بجيران وثنيين ومسلمين معادين. كان الحبشيون خاضعين لحكم عاهل مسيحي يحمل لقب النجاشي، ممسك بزمام السيطرة على إدارات محلية خراجية تابعة. ومع حلول منتصف القرن الثالث العشر بادر نظام ملكي حبشي منتعش إلى تحدي التجار المسلمين على صعيد التحكم بالطرق التجارية الواصلة إلى الساحل، ما أطلق صراعاً طويلاً مريراً، ما زال دونما حل،

بين ممالك متنافسة، وأقوام وأديان تجارية على التحكم بالحبشة. إلى يومنا هذا، ما زال تاريخ هذه المنطقة يتحدد شكله بالصراع بين المسلمين والمسيحيين.

كان النصر في المرحلة الأولى من هذا الصراع حليف المسيحيين، الذين كانوا قد تمكنوا، مع حلول العام 1415، من إخضاع مملكة عِفّة الإسلامية وجملة الإمارات الأصغر. وفي حين أن بعض المسلمين سلّموا بالحكم المسيحي، بادرت ذرية حكام عِفّة السابقين إلى تأسيس مملكة إسلامية جديدة باسم عَدل على امتداد الساحل الصومالي. مدعومة بأقوام بدوية من عَفَر (جيبوتي) والصومال، استأنفت عدل الحرب مع الحبشة المسيحية. وبين عامي 1516 و1542، نجحت القوات الإسلامية بقيادة الإمام أحمد، وبدعم قوات وأسلحة نارية عثمانية، في اجتياح أجزاء كبيرة من الحبشة؛ غير أن البرتغاليين بادروا، في إحدى المعارك الحاسمة بين المسلمين والمسيحيين بالقرب من بحيرة تانا سنة 1542، إلى التدخل لمساعدة الحبشة المسيحية على إلحاق الهزيمة بالمسلمين.

أدى الانتصار المسيحي إلى سحق الأنظمة الإسلامية. فقط سهول عَفَر، والصومال، وأجزاء من جنوب غرب الحبشة بقيت مسلمة. جملة السلطنات والزعامات الإسلامية تفككت لتتحول إلى جماعات قبلية وقروية، رغم أن هرر والمدن الساحلية نجت بوصفها مراكز إسلامية للنشاط التجاري والديني. من القرن السادس عشر وحتى أواخر القرن الثامن عشر، بقي المسلمون قادرين على التبشير بالإسلام بين صفوف أقوام الغالاّ، وقبائل عَفَر، وبعض الأقوام الناطقة بلغة التيغري في الحبشة الجنوبية والشرقية؛ ففي منتصف القرن السابع عشر، أسس علي بن داود سلطنة جديدة في هرر. ازدهار تجارة إفريقيا في البحر الأحمر وعلى القرن الإفريقي مع زيلع وسلطنة الفونج أسهم في دوام سلطنة هرر وصيانتها إلى منتصف القرن التاسع عشر.

إن أقوام الغالا، وهي أقوام رعوية ذات لغة وثقافة وطريقة تنظيم اجتماعي سياسي مشتركة، كانت قد بدأت بالتوغل في الحبشة في أوائل القرن السادس عشر. استقرت هذه الأقوام في أمكنة قريبة من هرر، وتمددت شيئاً فشيئاً إلى منطقتي شوا وعفر، وتبنت الإسلام، وقبلت بحاكم هرر صاحب سيادة اسمية

عليها. عملياً بقيت محافظة على نظامها القبلي وعلى تراتبية سياسية مستقلة. ومع حلول أوائل القرن التاسع عشر نجحت قبائل الغالاّ فعلياً في السيطرة على المنطقة. بقيت هرر مدينة إسلامية فيها عدد كبير من مزارات الأولياء والصالحين، ودرج أهلها على عادة القيام برحلة الحج إلى مكة.

في بدايات القرن التاسع عشر بدأ التأثير الإسلامي ينتشر من جديد، بسبب انتعاش تجارة الهضاب القارية مع البحر الأحمر، والحج إلى مكة، والطلب المتزايد على العبيد في الجزيرة العربية كما في أمكنة أخرى. ثمة تجار سودانيون وحبشيون دأبوا على جلب منتجات أوروبية وليرات (طايلرات) ماري تيريز الذهبية ثمناً للبن والشمع والمسك (الطيب) والعبيد، أعادوا الحياة إلى غندار، عاصمة الحبشة. كذلك تمكنت القوافل التجارية من التوغل في بلاد الغالا الواقعة في الحبشة الجنوبية والجنوبية الغربية، مستوردة النحاس الأصفر والأحمر والسكاكين والسيوف والتوابل والأقمشة لمبادلتها بالبن والجلود والشمع والعبيد. ومع حلول الربع الثاني من القرن التاسع عشر آلاف من العبيد الأحباش، أكثرهم وثنيون من أصول غالاوية وسيداماوية، كانوا يُصدَّرون من موانئ حبشية. هذه التجارة أفادت المسلمين، وتوغُّلُ القوافل التجارية ضاعف من وتيرة أسلمة الغالاّويين.

في الحبشة الشمالية تمدد الغالاويون وصولاً إلى عمق مرتفعات سيداما وأقاليم أمهرة. نفوذهم المتنامي وفر للتجار والفقهاء المسلمين مواطئ أقدام في هذه المناطق. في جنوب غرب البلاد كان نفوذ الغالا أكثر أهمية بما لا يقاس. مملكتان غالاويتان حملتا اسمي ليمو - إيناريا وجيمّا - كاكا تاسستا. كانت المملكة الإينارية من تأسيس مغامر يدعى بوفو آبا غومول، تبنى الإسلام بعيد وصوله إلى الحكم واستخدم تجاراً ومستشارين مسلمين. وكما في إفريقيا السودانية، أي حاكم محلي كان يعتمد على جيش من الموظفين والكتبة وخبراء المال المسلمين لتعزيز سلطته. عاصمة إيناريا، ساكّا، كانت تؤوي نحو 10,000 إلى 12,000 نسمة، مع بضع مئات من رجال الدين العلماء. درجت ساكّا هذه على الاتجار بالعاج والجلود والبخور

من بحيرة رودولف، والمسك (الطيب) والذهب والعاج والتوابل من كافًا، وآلاف العبيد. بقي الذهب احتكاراً ملكياً.

كان الأولياء المسلمون ومعهم الطرق الصوفية عنصراً مهماً في عملية ترسيخ الإسلام. سبق للطريقة القادرية أن كانت ناشطة في إقليم هرر في أزمان أبكر، وقد انتشرت متوغلة في الصومال وإرتيريا في القرن التاسع عشر. كذلك ما لبثت الحركات الإصلاحية الإسلامية أن وصلت إلى المنطقة. تأسست الطريقة الصالحية في أوغادين بعد العام 1850. مستوطنات أتباع هذه الطريقة الزراعية اجتنبت العبيد الآبقين والأفراد المنبوذين من قبائلهم. أما الطريقة الأحمدية فقد تأسست بين صفوف الصوماليين على يد علي مايه دوروغبا، وأقامت سلسلة مستوطنات زراعية. كانت الطريقة الميرغنية في مصوع وإرتيريا بين عامي 1860 و1899 بقيادة السيد هاشم الميرغني. حرص الأولياء المسلمون على مصاهرة أسر الزعماء المحليين، فأنجبوا أولاداً ورثوا زعامات وأدخلوا أقواماً كاملة في حظيرة الإسلام. هؤلاء المسلمون الجدد كانوا يجلون أضرحة ومزارات الأولياء المحليين. وفي هذه المزارات كانت الممارسات التبجيلية توحي بخليط من التأثيرات المستمدة من الحج إلى مكة، ومن تقديس أولياء المسلمين، ومن جملة طقوس محلية غالاوية وغير غالاوية عائدة إلى ما قبل الإسلام. وهكذا، في ظل التأثر بالتجارة، والاستيطان الإسلامي، والتوسع الغالاوي، تمت هداية أعداد كبيرة من الأحباش في القرن التاسع عشر الزاخر بالاضطرابات.

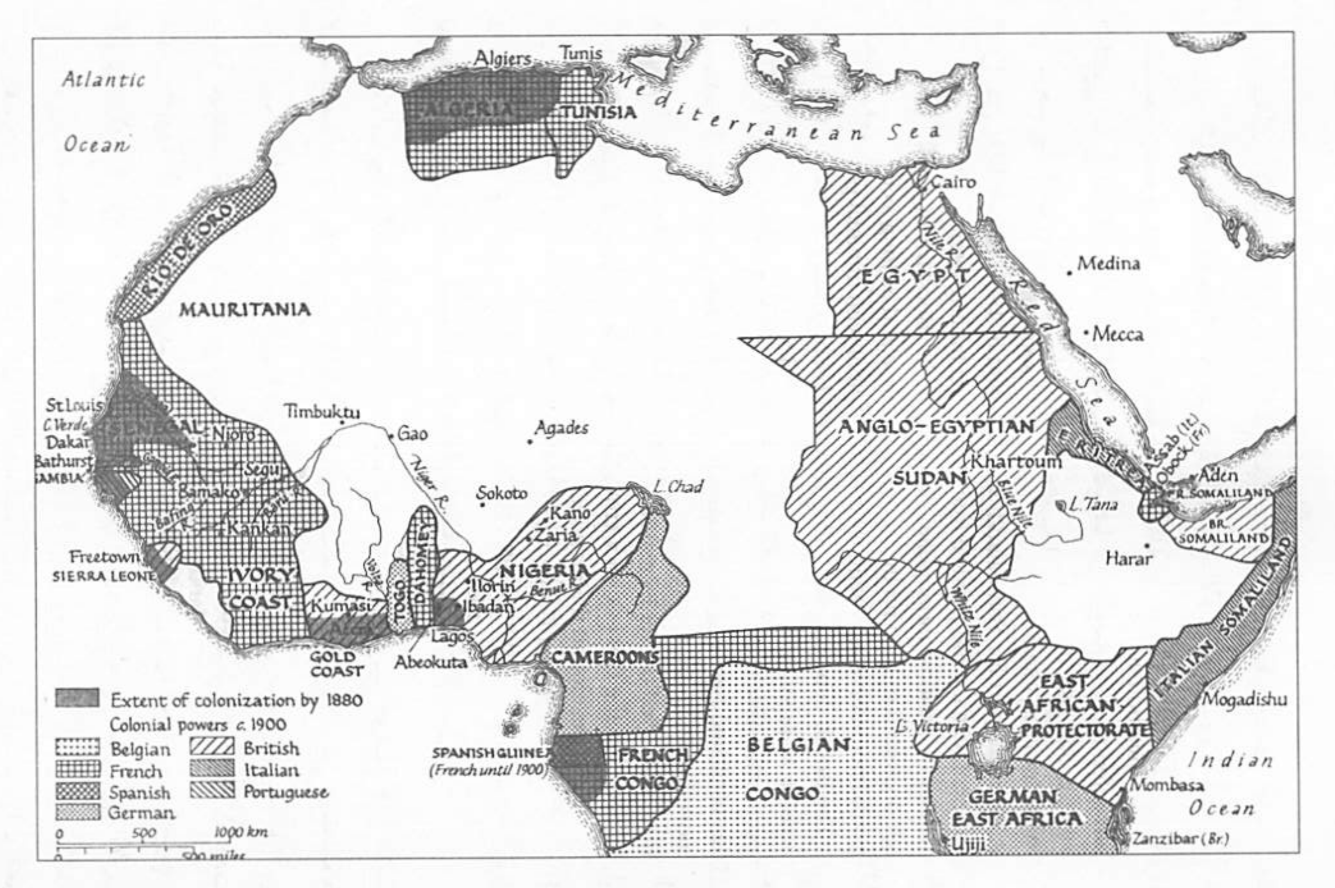
مع أن أقوام الغالا كانت شاغلة لهضبة هرر، فإن صوماليين زاحفين جنوباً وغرباً بالانطلاق من عَفَر وضعوا أيديهم على أوغادين. ومع حلول القرن الثامن عشر كانوا قد اندفعوا وصولاً إلى نهر جوبا وأحكموا قبضتهم على مدن مقديشو وزيلع وبربرة الساحلية. في القرن التاسع عشر توغلوا جنوباً حتى كينيا الشمالية. خلال هذه الهجرات التي دامت قروناً نجح الصوماليون في طرد أو تمثّل السكان الغالاويين. وهكذا فإن حركة العشائر الغالاوية والصومالية تمكنت من إقامة كتلة أقوام مسلمة في الحبشة الجنوبية والقرن الإفريقي. أمكن، إذاً،

بالإفادة من الانتماء القبلي، إيجاد مجتمع إسلامي جماهيري شبيه بنظيره في موريتانيا في هذين الإقليمين: جنوب الحبشة والقرن الإفريقي.

الحركة الاستعمارية وهزيمة التوسع الإسلامي

في بداية القرن العشرين تم وقف انتشار الكيانات السياسية الإسلامية في الإفريقيتين الغربية والشرقية من جراء الفرض المفاجئ للحكم الاستعماري (الكولونيالي) الأوروبي. ومع أن هيمنة أوروبا ضُمنت بموجة مباغتة من الغزوات، فإن انخراط أوروبا في إفريقيا يعود إلى القرن الخامس عشر. كان البرتغاليون أوائل الأوروبيين الذين بادروا إلى استكشاف السواحل الإفريقية، وإقامة المحطات التجارية، وفتح باب التجارة بين إفريقيا الغربية وأوروبا. كانوا شديدي التعطش للذهب، ولكسر احتكار المسلمين للتجارة مع السودان (الغربي)، ولهداية الأقوام المحلية إلى الديانة المسيحية. في قرن استثنائي على صعيد الاستكشاف، نجح البرتغاليون في اكتشاف جزر ماديرا وآزور، ومصب نهر السنغال، ورأس فيرده (كيب فيردي)؛ في زيارة ساحل الذهب، وصولاً، آخر المطاف، في العام 1482، إلى بناء قلعة المينا في مقر قيادة الحامية التي تمكنت من فرض الاحتكار البرتغالي على تجارة الذهب.

ومع اكتشاف الأمريكتين وبروز احتمال استنبات قصب السكر ومحاصيل أخرى، صار العبيد أكثر أهمية من الذهب، وصار البشر بضاعة التصدير الإفريقية الرئيسة. فمع حلول منتصف القرن السابع عشر كان الهولنديون قد استولوا على جميع القواعد البرتغالية الرئيسة في ساحل الذهب، غير أن الإنجليز تمكنوا، في القرن الثامن عشر، من الفوز بالسيطرة على ساحل الذهب وأصبحوا الأمة الأوروبية الريادية في التجارة عموماً وفي تجارة العبيد خصوصاً. وفي الوقت نفسه، رسّخ الفرنسيون أقدامهم في وادي السنغال عام 1637 عند سانت لويس وغوري، وطوروا التجارة بالصمغ والشمع والعاج والجلود والعبيد. وعلى نحو شبه كلي كان الأوروبيون منخرطين بل متورطين في عمليات تصدير العبيد، ولم يمارسوا إلا القليل من التأثير في عملية التنمية التكنولوجية أو الثقافية



خريطة 27: التوسع الكولونيالي في إفريقيا، إلى نحو 1900

للمجتمعات الإفريقية. غير أن تنامي تجارة العبيد أدى إلى صب الزيت على نار الحروب المحلية، ومضاعفة سطوة الحكام الافارقة ومدى تحكمهم برقاب رعاياهم، وظهور دول جديدة. الملوك والموظفون أصبحوا النخاسين الرئيسين الدائبين على مبادلة الرقيق بالأسلحة وغيرها من السلع. وهكذا فإن الجزء الأكبر من نيجيريا الجنوبية ـ الغربية بات خاضعاً لتحكم إمبراطورية الاويو، وجزءاً كبيراً من غانا أصبح محكوماً من قبل الاشانتي.

في القرن التاسع عشر، فاز البريطانيون بقصب السبق في قمع الاتجار بالعبيد في المحيط الأطلسي وعبره. ففي العام 1807 أصدر البرلمان البريطاني قانوناً حظّر على البريطانيين الانخراط في أي عملية اتجار بالعبيد، ثم في العام 1833، قام البرلمان بإلغاء النخاسة والاستعباد في الإمبراطورية البريطانية. استخدم البريطانيون سلاح البحرية البريطانية لوضع قوانين مكافحة النخاسة موضع التنفيذ، وأجبروا بلداناً أخرى على أن تحذو حذو بريطانيا في الحظر. خلف التصميم البريطاني على إلغاء هذه التجارة كان ثمة خليط هواجس إنسانية من جهة واهتمام صناعيين بسوق إفريقية متنامية من جهة ثانية. من باثورست وفريتاون وقلاع على ساحل الذهب وساحل نيجيريا، دأب تجار بريطانيون على تشجيع الاتجار بزيت النخيل، والأخشاب، والعاج، وشمع العسل.

كذلك جاء إلغاء النخاسة مصحوباً بالجهود الأوروبية الرامية إلى التأثير في المجتمعات الإفريقية. من المؤكد أن المستكشفين والمبشرين والمستعمرين الأوروبيين كانوا يسعون إلى هداية الافارقة إلى الدين المسيحي كما إلى خلق طبقة جديدة من الافارقة المتأوروبين. لا شك أن التجارة الأوروبية شجعت على ظهور أفارقة ذوي تعليم غربي، برجوازية جنينية كان من شأنها أن تصبح طلائع النزعة القومية الإفريقية. خلال جزء كبير من القرن التاسع عشر كان الأوروبيون لا يزالون مقتنعين بفكرة أن بوسع الأفارقة أن يصبحوا أنداداً إذا ما حصلوا على تعليم أوروبي واعتنقوا الديانة المسيحية. جرى تزويد المستعمرات الفرنسية والبريطانية بمجالس تشريعية وتنفيذية لتمكين الافارقة من التعرف على أنماط الحكم الأوروبية؛ وتم إعداد إفريقيين لتولي أرفع مناصب الدولة. غير أن

الأوروبيين راحوا، لدى رحيل القرن، مع تنامي تصميمهم على غزو إفريقيا واجتياحها، يعدّون الأفارقة أدنى مرتبة فطرياً.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأ البريطانيون يتوسعون من الشواطئ نحو الداخل، باحثين عن أسواق جديدة ومصادر تموين إضافية. تم ضم لاغوس، المرفأ الرئيس لبلاد اليوروبا، في العام 1861. كانت سياسة بريطانيا قائمة على استخدام ما يكفي من القوة العسكرية والسياسية لحماية المصالح التجارية، ولكن دون السعي إلى أي احتكار تجاري أو سياسي. طوال بقاء الدول الإفريقية الداخلية متمتعة بما يكفي من التنظيم لتلبية ما عليها من التزام، وطوال بقاء القوى الأوروبية الأخرى ممتنعة عن التدخل، كانت بريطانيا قانعة، في البداية، بالحدود الدنيا من الانخراط السياسي. راح البريطانيون يتجادلون حول ما إذا كانوا قادرين على إبقاء مستوطناتهم صغيرة وقليلة الكلفة قدر الإمكان أم أن من الضروري أن يبادروا إلى تطوير آليات تحكم قوية لقمع النخاسة ودعم التجارة والتبشير. بقيت السياسة البريطانية متأرجحة بين التوجهين، إلا أن البريطانيين باتوا عموماً، بعد العام 1865، ميالين إلى التدخل والتحكم المباشرين. رجحت كفة التجار والمستكشفين والمبشرين المطالبين بالحماية المضاعفة. في العام 1874 بادر البريطانيون إلى جعل ساحل الذهب مستعمرة عائدة للتاج الملكي.

قام الفرنسيون بتطوير إمبراطوريتهم الاستعمارية في سنغامبيا. وبعد هزيمة نابليون تمت إعادة سان لويس وغوريه إلى فرنسا وأصبحتا القاعدتين الرئيستين للتوسع الفرنسي. قمع النخاسة ونمو الاتجار بالصمغ العربي والفستق حفزا الفرنسيين على إقامة محطات تجارية داخلية في العمق محصنة على أرض مستأجرة من حكام محليين. في العام 1849 حصلوا على حقوق افتتاح معملين في جوال وكاولاك. وبعد العام 1851 اعتمد الفرنسيون سياسة توسع أكثر عدوانية. في ظل لويس فيديربه، الحاكم العسكري، بين عامي 1854 و1865، ضموا داكار (1857) ودفعوا بالمحطات التجارية الفرنسية إلى العمق الإفريقي. وأوقفوا توسع الحاج عمر غرباً وأحكموا قبضتهم على المجرى الأسفل لنهر

السنغال. في العام 1859 تمكن فيديربه من إجبار سينه وسالوم على ضمان حرية التجارة الفرنسية ومنح الفرنسيين حق احتكار التجارة وشراء الأراضي. مرحلة ثانية من التوسع الفرنسي أكملت ابتلاع منطقة سنغامبيا. بعد العام 1863 وضع الفرنسيون خططاً لتأسيس سلسلة من الحاميات ومد سكة حديدية للربط بين نهري السنغال والنيجر. احتلوا باماكو في العام 1883، ومايور في العام 1886، ونيورو في العام 1887. تضافرت قوى البرق (التلغراف)، والسكة الحديدية، والمدفع وضمنت الهيمنة الفرنسية. من ذلك التاريخ وصاعداً ما كان الفرنسيون سيكتفون بحماية التجارة بل كانوا سيحاولون تأمين مرجعيتهم الدائمة عن طريق فتح الطرق، وإقامة الإدارة الرسمية، والمبادرة إلى اعتماد سياسات وخطط قانونية وتعليمية محددة.

تحولت القوى الأوروبية من المصالح التجارية إلى الضم السياسي. في وقت متأخر يصل إلى العام 1880، أقدم اللورد البريطاني سالزبوري على إنكار وجود أي اهتمام بريطاني أو أوروبي بمستعمرات إفريقية، غير أن توسع العديد من القوى، وعمليات التنافس فيما بينها، وتسابقها على الوجاهة ما لبثت، مع حلول العام 1884، أن أطلقت موجة من العواطف القومية الشوفينية في سائر البلدان الأوروبية. رياح النزعة القومية زادت من سُعار ألسنة لهب المصالح التجارية والمنافسة السياسية محوّلة إياها إلى تزاحم على المستعمرات الإفريقية. بادر الفرنسيون إلى إيجاد محميات في السنغال؛ وأقدم البريطانيون على احتلال مصر في العام 1882؛ وفرض الألمان نظامي حماية على التوغو والكاميرون في العام 1884. وفي العام 1886 حصلت شركة النيجر العائدة لجورج تاوبمان غولدي على تفويض ملكي بإدارة القانون والجمارك في أراضيها، وفي العام 1897 سيطرت الشركة على النوبه، وإيلورين، وبيدا؛ وقام البريطانيون بمد سكة حديدية من لاغوس إلى إيبادان. بالتدريج وضعت الحكومة البريطانية في أعوام 1885، و1891، و1900 يدها على أراضي شركة النيجر، وأعادت تنظيمها تحت إمرة وزارة المستعمرات بوصفها محمية نيجيريا الجنوبية والشمالية. بين عامي 1900 و1906 قام السير فريدريك لوغارد بجعل الإمارات الإسلامية الشمالية

تابعة، وبوضع خلافة سوكوتو تحت سيطرته. في الأمكنة الأخرى، تولى البريطانيون فرض نظام الوصاية على عمق سيراليون في العام 1891. وبعد إلحاق الهزيمة بالأشانتي في العام 1874، استولوا على كوماسي وأعلنوا فرض الحماية على غانا في العام 1896.

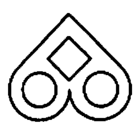
وفيما أقدم البريطانيون على أخذ نيجيريا وغانا وسيراليون، استأنف الفرنسيون استكمال إمبراطوريتهم الإفريقية الغربية. بموجب معاهدة تم إبرامها في العام 1889 رسموا الحدود الفاصلة بين الممتلكات الفرنسية ونظيرتها البريطانية في السنغال، وغامبيا، وسيراليون، وغينيا، وساحل العاج. وفي العام 1893 احتلوا ماسينا وأجهزوا على الدولة التي أسسها الحاج عمر. ودحروا ساموري إلى العمق والخلف وأسسوا مستعمرتين فرنسيتين في غينيا وساحل العاج. من قواعدهم في السنغال وساحل العاج انطلق الفرنسيون لتأسيس محمية في فوتاجلون في العام 1897، وهزموا ساموري في العام 1898، وسيطروا على الفولتا العليا. ومع حلول العام 1900 كانوا قد اكتسحوا السودان (الغربي) كله واجتاحوا الصحراء الكبرى حتى بحيرة التشاد. ومع أن القتال ظل مستمراً في ساحل العاج حتى العام 1908 وفي منطقة النيجر حتى العام 1921 فإن الإمبراطوريتين الفرنسية والبريطانية الإفريقيتين كانتا قد تأسستا من حيث الجوهر مع حلول العام 1900.

وكما في إفريقيا الغربية، تمخضت المنافسات الأوروبية عن استثارة نوع من التزاحم على إفريقيا الشرقية. كانت لهواجس البريطانية نابعة من الرغبة في التجارة، ومعارضة العبودية، والحماسة للتبشير بالمسيحية. كذلك كانت لبريطانيا مصالح واهتمامات متجذرة في الهند وجنوب إفريقيا وعدن ومرافئ أخرى مطلة على المحيط الهندي. في العام 1841، عين البريطانيون قنصلاً في زنجبار، ومع حلول العام 1873 كانوا قد حققوا قدراً كافياً من تعزيز نفوذهم لإجبار سلطان زنجبار على حظر تجارة العبيد. راحت بريطانيا تنظر إلى زنجبار كما لو كانت وكيلتها على صعيد توفير المحطة المناسبة لانطلاق عمليات توغل المستكشفين، والبعثات التبشيرية، والتجار. في العام 1890 أصبحت زنجبار محمية بريطانية.

أدى التوسع البريطاني إلى استفزاز ألمانيا ودفعها إلى البحث عن التعويض. وفي العام 1884 أسس الألمان عدداً من المحميات في إفريقيا الغربية، والكاميرون، والتوغو؛ ثم نجحوا بين عامي 1884 و1888 في السيطرة على تنجانيقا، بما فيها المناطق المعروفة الآن باسم رواندا وبوروندي. وبموجب اتفاق تم بين الألمان والبريطانيين في عامي 1886 و1891، جرى اقتسام إفريقيا الشرقية. وفي العام 1888 حصلت شركة إفريقيا الشرقية البريطانية على كينيا التي كانت خاضعة لزنجبار حتى العام 1904، حين استقبلت المحمية الكينية مفوضها الأول. كذلك بادرت بريطانيا إلى إيجاد محمية في أوغندا في العام 1893 بموجب معاهدة مع موانغا الثاني، كاباكا بوغندا، تضمنت حظر النخاسة. ومع حلول العام 1914 كان البريطانيون قد فرضوا سيطرتهم على أكثرية زعماء المنطقة المحليين.

كذلك تولى البريطانيون التمهيد لتقسيم السواحل الصومالية جنباً إلى جنب مع سواحل البحر الأحمر من جراء اهتمامهم، في المقام الأول، بأمن المرور إلى عدن والمحيط الهندي. بدايةً شجعوا جملة المصالح المصرية والإيطالية من أجل وقف التوسع الفرنسي. ومن ثم، في العام 1887، أسسوا محمية على ساحل هرر الصومالي، وبالاتفاق مع الفرنسيين رسموا الحدود الفاصلة بين منطقتي الطرفين بوصفها ممتدة بين مينائي زايلع وجيبوتي. وفي العام 1891 اتفق البريطانيون والإيطاليون على حدود معينة بين المحميتين البريطانية والإيطالية في أرض الصومال. سلسلة معاهدات أخرى مبرمة في العام 1897 بين الحبشة وبريطانيا وفرنسا وإيطاليا نظمت جملة المحميات الصومالية. لم تحصل إيطاليا إلا على الحد الأدنى من الوصاية على الحبشة. في الوقت نفسه قام البريطانيون الذين كانوا قد احتلوا مصر في العام 1882، على جبهة أخرى، بغزو السودان (النيلي) واجتياحه في العام 1898، ودارفور في العام 1916. وهكذا فإن إفريقيا الإسلامية كلها ـ بل إفريقيا برمتها في الحقيقة باستثناء ليبيريا والحبشة ـ أصبحت تحت الحكم الأوروبي مع اندلاع الحرب العالمية الأولى.

خلاصة
منوعات المجتمع الإسلامي



كانت لسلسلة المجتمعات الإسلامية في الحقبة الزمنية الممتدة بين القرنين العاشر والتاسع عشر بنية مركبة ومعقدة. في بعض الحالات كانت الجماعات أو الطوائف والجاليات الإسلامية أقليات رعوية أو قروية أو حضرية منعزلة يوحّدها تقديس المزارات والأضرحة في السهوب الشمالية لآسيا الداخلية وأجزاء من الصحراء الكبرى، وتجمعها جاليات تجارية في الصين وإفريقيا الغربية. في المجتمعات الإفريقية ظل الحضور الإسلامي متمركزاً حول جماعات صغيرة مثل روابط النسب، أو المعلمين والتلاميذ، أو الأخويات الصوفية، أو شبكات التجار. تأسست الجاليات التجارية في وقت مبكر يعود إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر في السودان الغربي. ومع حلول القرن الثامن عشر كانت ثمة سلسلة جيوب تجارية إسلامية في السودان الأوسط، وسلالات زوايا بربرية مقدسة في منطقة الصحراء الكبرى، ومجمعات مزارعين وتجار مع سلالات فقهاء مثل السغانوغو (المعروفين باسم الوانغارا أو الديولا) في حوض نهر الفولتا والغابات الغينية، وعشائر الجاخانكة المؤلفة من المزارعين والفقهاء في منطقة سنغامبيا. في إفريقيا الشرقية كان استيطان الجاليات الإسلامية في المدن الساحلية. في الحبشة والصومال كانت حاضرة بين أقوام الغالا والصومال. على العموم بقيت الجماعات الإسلامية مبعثرة، دون أي هوية جغرافية، ودون أن تبادر إلى تأسيس حكومات.

ارتبطت الجماعات الإسلامية بعملية تشكيل الدول بطريقتين. كثيراً ما كانت،

أولاً، ذات نفوذ كبير لدى الأمراء والقادة العسكريين (الارستقراطية العسكرية). درج المستشارون الإسلاميون على عادة إضفاء هوية إسلامية على حكام إمبراطوريات كاكاو، وتكرور، وغانا، وبورنو، ومالي، وصنغاي القديمة. أسهم تجار مسلمون مثقفون في شرعنة مرجعية الحكام وسلطتهم، وفي توفير الخدمات الإدارية والموارد الاقتصادية، مع تأمين الهوية الثقافية إضافة إلى الإرشاد على أصعدة المهرجانات والطقوس والسحر. سلسلة من أنظمة الحكم هذه، مثل إمبراطوريتي مالي وصنغاي، أصبحت مراكز إسلامية على أصعدة العبادة، والبحوث، والإدارة الشرعية. وهذه الأنظمة كانت قائمة على نوع من الحكم المشترك بين النخب العسكرية والنخب التجارية الإسلامية. إلا أن الجمهور العريض للكتلة السكانية في هذه المجتمعات بقي ملتزماً بدياناته التقليدية ولم يتعرض لعملية الهداية إلى الإسلام.

ثانياً، تكررت محاولات جاليات إسلامية بناء دول تخصها. كان التورودبه أو رجال الدين الإسلامي والشيوخ قادة هذه الحركات. كانوا يشكلون نوعاً من أنواع الفئات المثقفة الطافية على السطح المتحررة من الارتباطات والمعادية للسلطات الحاكمة، ساخطة أحياناً على عيوبها الأخلاقية وغاضبة من إخفاقها في تطبيق سياسات وخطط إسلامية؛ وشاكية أحياناً أخرى من جور الاستغلال الاقتصادي. كانت هذه الفئات الساخطة تلقى الدعم والتأييد من الرعاة والفلاحين المهمشين، والمتسكعين الجوالين المقتلعين من الجذور، وعصابات الفتوّة والشبيبة. منذ القرن السابع عشر خيضت سلسلة حروب جهادية في موريتانيا، وبوندو، وفوتا جلون، وفوتا تورو. تمثلت أشهر هذه الحروب الجهادية بتلك التي خاضها عثمان دون فوديو الذي أسس خلافة سوكوتو في العام 1804؛ وبالحرب الجهادية التي شنها في القرن التاسع عشر الحاج عمر في فوتا تورو. هاتان الحربان الجهاديتان أطاحتا بسلسلة من النخب العسكرية، وأقامتا دولاً في مناطق لم يسبق لها أن عرفت معنى السياسة. كانتا تعبيراً عن نزعة إصلاحية أخلاقية من ناحية ونزعة توسعية سياسية من ناحية أخرى. تمثلت أعظم عواقبهما بإدخال جماهير واسعة من الناس العاديين في حظيرة الدين الإسلامي. إلا أن الدول الجهادية ما لبثت أن

سُحقت تحت وطأة التدخل الاستعماري البريطاني والفرنسي مع نهاية القرن التاسع عشر. باستثناء بلاد الهاوسا والسنغال لم تترك تلك الحروب الجهادية إلا القليل، إذا فعلت بالمطلق، من البصمات السياسية على عمليات هيكلة الدول الإفريقية في القرن العشرين.

وعلى نحو أعم نجد مختلف أنماط التجمعات الإسلامية متلاحمة في نظام أوسع خاضع لدولة. والدول الإسلامية كانت عموماً مؤلفة من عدد كبير من التجمعات الدينية، والجماعات القروية والقبلية المتشظية، والفئات أو الطوائف الحضرية، والأخويات الصوفية، والمذاهب الشرعية، والإمارات الإقطاعية.

بقي نمط الدولة في النظام الإسلامي مُشكّلاً على صيغة الفترة السلجوقية للمجتمع الإسلامي الشرق أوسطي. إن المثال الإسلامي المبكر قد تواصل، ولو على نحو معدل، باطراد في إيران، وقد حملته سلسلة الهجرات والغزوات (الفتوحات) التركية، على نحو مباشر، إلى آسيا الداخلية، والهند، والشرق الأوسط العربي؛ وعبر الأناضول إلى الإمبراطورية العثمانية في شبه جزيرة البلقان وشمال إفريقيا. ورغم استناده إلى المثال نفسه، فقد كانت ثمة في كل حالة فروق وأوجه تباين على أصعدة تنظيم الدولة، والمؤسسات الدينية، ومفاهيم المشروعية، والمعتقدات الدينية. في الدول العثمانية والمغولية والمملوكية المصرية والحفصية كان الحكم ممركزاً بقوة. في إيران والجزائر والمغرب وأجزاء من العالم العربي، كانت الدول ضعيفة لأنها بقيت هدفاً لمجتمعات قبلية قوية خاضعة أحياناً لقيادات صوفية. تحكُّم الدولة بالنخب الدينية كان ملحوظاً بوضوح في الإمبراطورية العثمانية، وإيران الصفوية، ودولة بخارى؛ غير أن العلماء وشيوخ التصوف في الهند والجزائر والمغرب كانوا مستقلين نسبياً. وبالمثل فإن أسس المشروعية تباينت تبايناً لافتاً. فالإمبراطوريتان العثمانية والصفوية كانتا تؤكدان نوعاً من المزاوجة بين المواصفات الإسلامية ونظيرتها الأممية (الكوزموبوليتية). في ولايات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا العربية، كانت العناصر الإسلامية طاغية. ثمة تنويعات أخرى نشأت وتجلت في التوجه الديني السائد لمجتمعات إسلامية. إسلام رجال الدين العلماء كان استثنائي القوة والنفوذ في الإمبراطورية

العثمانية، وآسيا الداخلية، وإيران. تصوف المزارات والأضرحة كان بارزاً في الهند وشمال إفريقيا. في سائر الأمكنة بقيت الثقافة الإسلامية مطبوعة بسلسلة من التوفيقات المحلية القوية. ولفهم التنوعات فهماً عميقاً وشاملاً لا بد، على أي حال، من معاينة كل من المجتمعات الإقليمية ليس فقط من حيث سمات محددة، بل ومن منطلق مجمل النظام الذي كانت سائر تجمعات الثقافات والتجمعات الرسمية (الدولتية)، والدينية، والمشيخية (الأبرشية)، تتفاعل في إطاره.

من الممكن فهم النمط الإيراني للمجتمع الإسلامي من منطلق شبكة العلاقات بين الكتل السكانية الرسمية (الدولتية) والدينية والقبلية (الأويماقية). إن القوى التي أضفت شكلاً على إيران تعود إلى الغزو (الفتح) الصفوي في العام 1500. كان الصفويون هم القادة الدينيون لأقوام أويماقية قبلية، غير أن إمبراطوريتهم تعرضت، تدريجياً، لعملية إعادة بناء على أساس قوى مملوكية وإدارة بيروقراطية. صار النظام الصفوي نوعاً من أنواع السيادة أو السلطة العليا المفروضة من فوق على مجتمع مقطّع ومقسّم إلى ممالك أويماقية، حيث كل إقليم خاضع فعلياً لأمير قبلي ومقاتليه، متحدر غالباً من عائلات مغولية آتية من آسيا الداخلية. وكان الأمراء يتولون تنظيم الحكم والاقتصاد المحليين جنباً إلى جنب مع فرض الضرائب على الكتلة السكانية المحلية وجبايتها منها. في إيران كانت السلطة السياسية من البداية موزعة بين دولة إمبراطورية من جهة ومجتمعات قبلية من الجهة المقابلة.

ظلت الحكومة المركزية دائبة على محاولة شرعنة حكمها إسلامياً. تمت إقامة المرجعية الصفوية على الزعم بأن الحكام كانوا من نسل الإمام (الشيعي) السابع، ما أدى إلى جعلهم أشخاصاً شبه مقدسين، أنصاف آلهة. وبوصفهم رؤساء الحركة الصوفية السائدة، طالب هؤلاء الحكام جميع تلامذتهم ومريديهم بالطاعة المطلقة. وتدعيماً لهيبة الدولة، عمدت السلالة الصفوية إلى رعاية أسلوب إيراني - إسلامي لثقافة تميزت بالتركيز على شعر البلاط والرسم، وعمارة الأوابد التاريخية المجسّدة ليس فقط لشهادات الدولة الإسلامية بل ولأمجاد التراث الفارسي القديم أيضاً. صحيح أن رموز النظام كانت إسلامية من حيث

الجوهر، ولكنها بقيت منطوية على أصداء قوية لتراث ثقافي إيراني مستقل.

في أثناء الحكم الصفوي تم تحويل إيران من المذهب السني إلى المذهب الشيعي. فبعد قيام الصفويين بغزو إيران، بادر هؤلاء إلى جعل المذهب الشيعي الدين الرسمي للدولة وبناء أطر مؤلفة من علماء شيعة (مستورَدين في المقام الأول من العراق)، وإلى قمع أي حركات دينية منافسة دون رحمة. تعرض علماء السنة ومنتسبو الحركات الصوفية، بمن فيهم حتى مؤيدو الصفويين وأنصارهم للطرد من البلاد. ومع حلول القرن السابع عشر كان الصفويون قد شيّدوا صرح مؤسسة دينية شبه أحادية، واستأصلوا سائر الصيغ المنافسة للإيمان والتنظيم الإسلاميين.

ومع ذلك فإن العلاقة بين الدولة والعلماء الشيعة كانت ضبابية، غامضة، ملتبسة. بقي علماء إيران معتمدين على دعم الدولة، ومذعنين لسلطتها، ومستفيدين من تعييناتها في مناصب سياسية ودينية، كما من تخصيص الحوزات الدينية بالهبات الوقفية. اضطلع العلماء بدور الوسطاء والسماسرة بين النظام والعامة. تابعين بمجملهم للدولة الصفوية، أسهم العلماء في شرعنة النظام المركزي ودعمه ضد سائر الجهات القبلية والدينية المنافسة، وحملوا راية ملاحقة السُّنَّة وأرباب التصوف واضطهادهم. غير أن مطالبة 'علمائية' بنوع من الاستقلال والتحرر من سيطرة الدولة، وشكوكاً دينية بشرعية النظام الصفوي كانت منعكسة على جملة من المؤشرات العقدية والاجتماعية. مع انحطاط الصفويين وخرابهم اللاحق، راح بعض العلماء يجادلون قائلين إن القادة الحقيقيين للأمة الإسلامية ليسوا هم الحكام، بل الفقهاء أنفسهم ـ المجتهدون. فهؤلاء يمتلكون الحكمة اللازمة للإرشاد والتوجيه في الأمور الروحية في غياب الإمام الحقيقي، والشعب ملزم، تبعاً لتعليمهم، باتباع نصائحهم وتوجيهات هؤلاء المجتهدين.

كان علماء إيران الشيعة مختلفين عن علماء السنة من نواح كثيرة. إحداها أن علماء إيران كانوا يشكلون كتلة متجانسة نسبياً، متلاحمة عبر سلاسل النسب الروحية والفكرية بين الشيوخ والتلاميذ، كتلة محددة جغرافياً بحدود البلاد، وعلى

تواصل فيما بين أفرادها. يضاف إلى ذلك أنهم متمتعون بدرجة عالية من السلطة والمرجعية بنظر عامة الناس، ولم يكونوا، كما نظراؤهم العلماء في الإمبراطورية العثمانية أو الهند أو إندونيسيا، في مواجهة حركات إصلاحية صوفية ذات شأن منافسة لهم. كان المجتمع الإيراني قبل القرن الثامن عشر متميزاً، إذاً، بنظام ملكي شرعي ولكنه غير ممركز بقوة، وبتوزع السلطة على سلسلة من الإمارات القبلية، وبمؤسسة دينية أحادية متمتعة برعاية النظام.

كانت الإمبراطورية العثمانية تمثل باقة مختلفة من شبكة علاقات رسمية (دولتية) دينية، وجماعية ضيقة. من المعروف أن النظام العثماني كان شديد المركزية. إن نخبة عسكرية مملوكية (إنكشارية)، وإدارة مالية بيروقراطية، وإدارة دينية إسلامية كانت تمكّن الحكومة من التحكم بالكتلة السكانية المؤلفة من جمهور الرعية. في تاريخ مبكر يعود إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر، كانت الدولة العثمانية قد نجحت فعلياً في إخضاع الكتل السكانية القبلية التركية والكردية المنتشرة في الأناضول الشرقي.

غير أن قدراً لافتاً من التنوع على صعيد مركزة السلطة وتوزعها بين ولاية وأخرى تجلى بوضوح في إطار الإمبراطورية العثمانية. وفي حين أن النظام المركزي كان قوياً في شبه جزيرة البلقان، وفي الجزء الأكبر من الأناضول، وفي وادي النيل وتونس والجزائر، وفي أجزاء كثيرة من العراق، فإن مصر العليا وأجزاء من الجزائر وتونس الجنوبية وسورية كانت خاضعة لهيمنة كتل سكانية ممزقة ومتشظية. في هذه المناطق كانت الدولة المركزية واهية مهلهلة، وكانت الكتل السكانية المحلية منظمة على أساس ائتلافات قبلية أو ذات قيادة صوفية. ففي تونس، وهي دولة تابعة داخل الإمبراطورية العثمانية، كانت الدولة المركزية قائمة على قاعدة كتلة سكانية قطعت شوطاً بعيداً على طريق الاستقرار والتحضر، مع بقاء البؤر القبلية محصورة بجنوب البلاد. في الجزائر، التي هي دولة تابعة أخرى مستندة إلى حفنة صغيرة من الميليشيات الإنكشارية، كانت الدولة تحكم قبضتها على بعض المناطق الساحلية، غير أن الجزء الأكبر من البلاد كان خاضعاً لتحكم عدد من الزعماء القبليين وشيوخ الطرق الصوفية.

عموماً، تمخض تعرض الدولة العثمانية للضعف في القرنين السابع عشر والثامن عشر عن إتاحة الفرصة أمام نخب وطوائف محلية لاكتساب النفوذ والسلطة.

كان النجاح العثماني في مركزة سلطة الدولة معتمداً على عدد من العوامل. تمثل أول هذه العوامل بقوة النظام المركزي والضعف النسبي للكتل السكانية القبلية. على النقيض من إيران، التي باتت خاضعة للأويماقات، فإن أقوام الأوغوز التي توغلت في الأناضول في القرنين الحادي عشر والثاني عشر لم تجلب معها أي مفاهيم مغولية أو جغطائية للسلطة السياسية، كما لم تكن منظمة تحت قيادة زعماء جماعات عائلية مركزية كبيرة أو فرعية أصغر. كانت أقواماً مبعثرة متحركة في عصابات صغيرة، يوحدها أمراء حرب ناجحون أو شيوخ تصوف كاريزميون. أدى الحجم الصغير لهذه الجماعات إلى جعل إخضاعها واستيعاب زعمائها في الإدارة العثمانية، وحرمان الصوفيين من مرجعيتهم العسكرية والسياسية، أيسر على الدولة العثمانية.

لم يكن المفهوم العثماني للشرعية أقل أهمية. فخلافاً للصفويين، لم تتعرض شرعية النظام العثماني للمساءلة والتشكيك في أي من الأوقات من وجهة النظر الإسلامية. قامت السلطة العثمانية على أساس تقليد قيادة وراثية تركي، وتراث جملة الدول الإسلامية السابقة في الأناضول والشرق الأوسط، وغزو الإمبراطورية البيزنطية. وهكذا فإن العثمانيين ورثوا مسؤوليات أنظمة الخلافة الإسلامية التاريخية جنباً إلى جنب مع الهالة الملكية لجملة الإمبراطوريات القديمة. وقبل كل شيء كانت شرعيتهم مستندة إلى نجاحهم بوصفهم بناة دولة محاربة ملتزمة بأداء فريضة الجهاد الإسلامية، وبحماية المدينتين المقدستين في الجزيرة العربية، وبتنظيم قوافل الحج. تلك النوعية من الشكوك المثارة حول الإمبراطورية الصفوية من جانب علماء الشيعة، ونظيرتها المثارة في الإمبراطورية المغولية (الهندية) من جراء احتضان ثقافات غير إسلامية، بقيت في الحدود الدنيا.

كذلك كان التنظيم الديني لمسلمي بني عثمان مختلفاً عن نظيره الإيراني. صحيح أن الإمبراطورية العثمانية، مثلها مثل الصفوية، نظمت جهازاً بيروقراطياً

لرجال الدين العلماء؛ غير أن العثمانيين، خلافاً للصفويين، بقوا محافظين على ولاء المؤسسة الدينية. إن رعاية الدولة وعملية خلق جهاز بيروقراطي متطور أفضتا إلى إذابة العلماء في بوتقة الدولة. تمخض وجود جهاز قضائي وآخر تعليمي متسلسل، ومرتبات ومعاشات رسمية وأوقاف دولتية، عملياً، عن التزام العلماء بالنظام العثماني. حتى الأخويات الصوفية كانت، رغم شعبيتها الواسعة، مرتبطة بجهاز الدولة وأهدافاً سهلة لمحاولات التحييد وعمليات القمع. بقي علماء السنة موالين كلياً، مئة بالمئة، للسلطان، مؤكدين موروث المواقف الدينية المشرعنة للدولة. أما في إيران فقد كان العلماء، على النقيض من ذلك، مستقلين عن الدولة ومعادين لها.

كانت الإمبراطورية العثمانية متمتعة، إذاً، مع حلول القرن الثامن عشر بنمط مؤسسي قائم على تأكيد الدولة الممركزة، والمشرعنة من منطلقات إسلامية، ومؤسسة دينية سنية ممركزة وموحدة مواصلة لخدماتها كما لو كانت إدارة من إدارات الدولة. فقط في المناطق المأهولة بالبدو من العالم العربي وشمال إفريقيا كان قدر معين من الاستقلال الذاتي ممكناً.

كانت الدولة المغولية (الهندية) مثلها مثل الإمبراطوريتين العثمانية والصفوية، نظاماً وراثياً. درج الإمبراطور على الحكم من خلال عائلة ملكية مدعومة بنخبة شبه إقطاعية. كانت الجيوش مؤلفة من ضباط مسلمين، من أصول أفغانية وآسيوية داخلية في المقام الأول، مخصصين بموارد خراجية من الأرض مقابل توفير فصائل خدمة عسكرية. الموالي الهندوس المحليون، أمثال الراجبوتات، كانوا يشكلون جزءاً مهماً من المؤسسة العسكرية. بقي المسلمون النخبة الغازية (الفاتحة) الأصلية، إلا أن الهندوس كانوا مهمين بوصفهم أمراء فرعيين أو مرؤوسين، وموظفين إداريين، ومسؤولين ماليين، وتجاراً، ومالكي أراض زراعية. كذلك كان النظام مدعوماً بإدارة بيروقراطية مضطلعة بمهام فرض الضرائب على السكان المهزومين وتحصيلها وتدوين المداخيل الزراعية. وهذا الجهاز البيروقراطي كان يضم في عضويته موظفين مسلمين وهندوس على حد سواء. درج النظام المغولي على المزاوجة بين جملة الاعتبارات الاجتماعية

والثقافية الإسلامية ونظيرتها الهندية. فهوية النخب الإسلامية كانت مستندة ليس فقط إلى الإسلام، بل وإلى النسب النبيل الأرستقراطي. جميع أعضاء النخبة كانوا أعضاء في عائلات موسعة متلاحمة عبر روابط الطقوس والهدايا وامتيازات الملكية والمنصب الرسمي. لم يكن الفلاحون والرعاة المسلمون أقل اتصافاً بصفة رعايا الإمبراطورية من الهندوس.

كانت الإمبراطورية المغولية إسلامية رسمياً. دأبت على الدفاع عن الإسلام، ورعاية الحياة الدينية الإسلامية، وتعيين القضاة المسلمين وغيرهم من الموظفين الدينيين، غير أن المغول كانوا أيضاً متمتعين بولاء أمراء ورعايا هندوس وحريصين على تطوير ثقافة بلاط ملكية حيث كانت فنون الرسم والموسيقا والأدب والفلسفة والعمارة تجسد أوجهاً من التراثين الهندوسي والإسلامي كليهما وتذيبهما في بوتقة صيغة أسلوبية واحدة. وعلى النقيض من النظامين العثماني والصفوي، تمتعت الإمبراطورية المغولية بتعبير لاإسلامي صارخ عن هويتها الثقافية والسياسية.

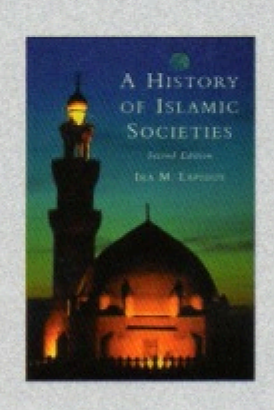
من حيث التنظيم الديني، بالذات وبالتحديد، درجت الهند المغولية ـ على النقيض من إيران الصفوية ـ على عدم الإصرار على مفهوم سائد موحد للإسلام وعلى طائفة أو مؤسسة دينية إسلامية موحدة. شكل مسلمو الهند عدداً كبيراً من الكتل والهيئات الدينية الموزعة تبعاً لموالاة نقاط في العقيدة، ومذاهب شرعية، وأخويات صوفية، وتعاليم شيوخ وفقهاء وأولياء أفراد. مسلمو الهند، بوصفهم مسلمين، بدوا كتلة أو مجموعة فئات دينية بدلاً من أن يظهروا وكأنهم هيئة طائفية واحدة. وعلى الرغم من رعاية الدولة لمؤسسة علماء صغيرة، بقي العلماء وشيوخ التصوف مستقلين عموماً ـ ونقديين غالباً ـ بالنسبة إلى الثقافة الأممية (الكوزموبوليتية) والإمبراطورية، وإلى النخب الهندوسية، وإلى الولاءات الوراثية للنظام المغولي. وهكذا فإن المجتمع الإسلامي الهندي لم يكن منظماً من منطلق نمط عثماني قائم على تحكم الدولة أو نمط إيراني قائم على التجانس والوحدة، بل من منطلق الاعتراف بوجود عدد كبير من الحركات الدينية الإسلامية المستقلة والمتنافسة.

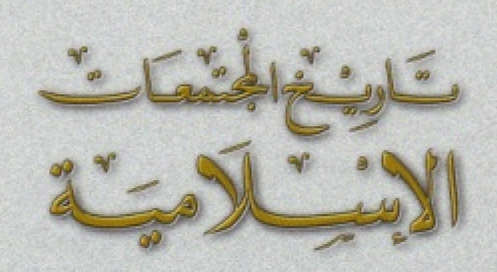
تمتعت منطقة جنوب شرق آسيا بتراث مشابه من قاعدة اقتصادية زراعية وتجارية وبتاريخ أنظمة حكم مشرعنة من منطلق ثقافة دينية رفيعة، غير أن التشظي السياسي هنا بدلاً من الوحدة الإمبراطورية كان هو القاعدة. لم يسبق لجنوب شرق آسيا أن تعرض لغزو أو فتح أقوام قبلية مسلمة؛ كما لم تكن أي أنظمة محلية قادرة على تحقيق الوحدة السياسية. صحيح أن دولتي الملايو وسومطرة وإمارات جاوة الساحلية والإقليمية ارتدت أثواباً إسلامية، غير أنها كانت متحدرة تاريخياً عن دول قبل إسلامية. وعلى نحو مميز كانت الدول الإسلامية الهندية ـ الماليزية كثيفة الاعتماد على ارتباطات رمزية وثقافية لتتمكن من ممارسة الحكم. وعلى الرغم من أن الإسلام تم إقحامه في رمزية سلطة الدولة، فإن عملية إضفاء الشرعية بقيت متوقفة على تبني تراث المفاهيم الهندوسية والبوذية. حتى بالمقارنة مع الهند المغولية، كان الوجه الثقافي اللاإسلامي للنظام بارزاً بقوة.

كذلك بقيت الطوائف الدينية الإسلامية في جنوب شرق آسيا ميالة إلى أن تكون غير ممركزة؛ شيدت الحياة الدينية حول شيوخ أو أولياء أفراد؛ وظلت الأخويات الصوفية ومذاهب العلماء ضعيفة مؤسساتياً، ولم تكن ثمة أي جماعات قبلية ذات شأن. درج الفقهاء والمجتهدون على العمل المستقل، متابعين التدريس عبر البيزنترن (المعاهد الشرعية الإندونيسية). كذلك كان لأولياء القرى تأثيرهم المهم. في إندونيسيا كانت جماهير القرويين تعد نفسها مسلمة غير أنها بقيت بعيدة عن التأثر بجملة الطقوس، أو المفاهيم، أو الشرائع، أو الأخلاق، أو المؤسسات الإسلامية. ظلت هذه الجماهير تمارس الحياة الدينية والاجتماعية المعتادة والمألوفة التي سبق لها أن كانت موجودة قبل مجيء الإسلام، وقد تمكنت من إذابة الإسلام في بوتقة هذه الثقافة الموجودة من قبل. تجلى الإسلام في إندونيسيا بوصفه هوية لا على أنه تنظيم اجتماعي. بعض المناطق كانت مستثناة من النمط الهندي ـ الماليزي. ففي مينانغكاباو كانت الطرق الصوفية محكمة البنى التنظيمية ودائبة على إفراز صراع حاد مع مبادرة الإصلاحيين إلى إلزام مينانغكاباو هذه باعتماد المعايير الإسلامية.

اختلفت مجتمعات جنوب شرق آسيا الإسلامية عن نظيرتها الشرق أوسطية من حيث ضآلة انخراط الدولة في تنظيم الحياة الدينية الإسلامية. علماء القرى ودراويش التصوف وغيرهم من شيوخ التعليم الديني الشعبي كانوا مستقلين كلياً. وبالفعل فإن هناك في عمق تاريخ علماء جاوة والجزر الخارجية تقليداً يوحي بمقاومة سلطة الدولة. درج الناس على الاعتقاد بأن مخلِّصاً أو حاكماً عادلاً كان لا بد من أن يأتي ليطيح بالدولة ويقيم صرح مجتمع إسلامي حقاً. في الهند وجنوب شرق آسيا انتقل زمام المبادرة إلى دعاة إصلاح صوفيين وعلماء مستقلين وغيرهم من القادة الكاريزميين الذين كانوا سيتصارعون فيما بينهم، وسيصارعون قوى أجنبية وغير إسلامية، سعياً إلى صوغ المصير الإسلامي للمنطقة في الحقبة الحديثة.

من الممكن، إذاً، تحليل الأنماط الكثيرة من المجتمعات الإسلامية الزراعية الإمبراطورية من منطلق أنموذج ترتيبات مؤسسية منطوية على سلسلة مؤسسات دولتية وطائفية ودينية إسلامية. في كل مثال يقدم أنموذجُ العلاقات صيغةً بديلة من صيغ المجتمع الإسلامي. ومع ولوج المجتمعات الإسلامية باب الحقبة الحديثة كان لا بد لها من أن تتعرض لتغيرات عنيفة بفعل عملية إعادة التنظيم داخلياً من ناحية وعلى وقع تأثيرات الإمبريالية الأوروبية والاقتصاد التجاري العالمي من ناحية ثانية. غير أن الأنماط والصيغ الموروثة كان من شأنها أن تبقى عوامل قوية في سيرورة اجتراح مجتمعات إسلامية حديثة.





مما قيل عن الكتاب

«لا أظن أن أي حضارة عالمية أخرى تستطيع أن تتباهى برواية عامة مماثلة لقصتها على هذا المستوى من حيث الجوهر والنوعية... إنه أكثر من مجرد كتاب تعليمي بكثير. إنه نتاج معرفة، وحصافة وأسلوب على أعلى المستويات».

مجلة الجمعية الملكية الآسيوية

«تكمن قيمة تاريخ المجتمعات الإسلامية في شموله المطلق. ثمة قدر هائل من المواد التي تُركَّب وتقدَّم بأسلوب واضح وناجح. ليس هناك أي نظير».

مجلة الدراسات الآسيوية

«لا يهتم لابيدس برسم حدود أي إسلام جوهري، بل بتقديم خارطة دوْر جملة العقائد، والمؤسسات، والهويات الإسلامية في سياقات تاريخية محددة».

مجلة دراسات الشرق الأوسط الدولية


9 789953 279121